

هـ (حاشية) هـ

العالم التحرير والامام الشهير
الامام الذي لا يلحق شأوه في مضمار
شيخ الاسلام الشيخ حسن العطار على شرح مقولات
العلامة الفاضل والمحقق الكامل الشيخ احمد العجاي
المسمى بالجواهر المنتظمات في عقود المقولات
لموافها ايضا رجهما الله تعالى
ونفع بعلمهما

آمين

٢

محل مبيعه بالمطبعة الازهرية ادارة الراحي من الله العفوان
حضرة السيد محمد رمضان

هـ (الطبعة الاولى) هـ

(بالمطبعة الازهرية المصرية)

سنة ١٣١٣ هجرية

(بسم الله الرحمن الرحيم) *

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله (يقول) أبو السعادات حسن بن محمد
الطاطاراني لما وضعت الحاشية الكبرى على مقولات العلامة السيد البليدي رحمه
الله ثم شرعت في اقراة مقولات شيخنا العلامة أحمد السجاعي رحمه الله وضعت عليها
حاشية وقع فيها بعض صعوبة لا تناسب المبتدي وكان يظهر لي بعد المكاتبة مع
الاخوان امور غير مسطورة في الحاشية فحقت ضياعها فقصدت بوضع هذه الحاشية
حل عبارة المتن بقدر الامكان والاقتصار على حل مبانيه وكشف معانيه وربما
زدت فيه بعض فوائد فمن طلب الزيادة فليرجع لاحدى الحاشيتين لاسيما حاشية
مقولات السيد البليدي فانها جمعت بحمد الله ما لا يوجد في غيرها وحيث قلت
الحاشية الكبرى فمرادى حاشية مقولات السيد البليدي او اطلقت لفظ الحاشية
فمرادى الحاشية الثانية على هذا الكتاب والله المسؤول ان ينفع بالجميع وهو وحسي
ونعم الوكيل

(قوله بسم الله الرحمن الرحيم) ابتداء بالجملة والحمد لله لان هذا الكتاب من الامور
ذوات البال وكل ما كان كذلك يطلب الابداء فيه بهما والكبرى مسلمة والصغرى
يتوجه عليها المنع بان يقال لا نسلم انه من ذوات البال وهذا من قبيل النقص
التفصيلي والناقض نقضا تفصيليا يجاب باثبات المقدمة الممنوعة فيقال في اثباتها
هنا هذا الكتاب مؤلف في المقولات وهى من الامور وذوات البال لانها مما ينتفع بها
في العلوم وكل ما ألف فيما ينتفع به في العلوم فهو من ذوات البال فهذا الكتاب من
ذوات البال ويمكن معارضة الصغرى ايضا بان يقال هذا الكتاب مؤلف في علم
اختلف في جواز تعاطيه وكل ما كان كذلك فليس من ذوات البال والكبرى مسلمة
وتنفع الصغرى بمنع الاختلاف في شخص ما ألف فيه هذا الكتاب وتصح حل
تعاطيه بما هو مبسوط في الاصل وهذا الكلام يفن الا بآداب الحق لكن ارتكبناه

لمناسبة ما وتكلمنا على البسملة بما يناسب في الحواشي الكبرى ثم ظهر لنا كلام
 بعد تدوين الحاشيتين وبعد ما قررناه هنا أحبنا ذكره مخافة ضياعه وهو ان البسملة
 باعتبار لفظها مندرجة تحت مقولة الكيف فهي من الكيفيات المحسوسة
 وباعتبار معاني الفاظها من حيث هي معان اي صور ذهنية قصدت باللفظ مندرجة
 فيه ايضا لانها من الكيفيات النفسانية ومن المعقولات الاولى فان نظرا يعرض
 لهذه المعاني من السكينة والجزئية مثلا كان ذلك العارض من المعقولات الثانية
 والفرق بينهما على ما حققه السيد قدس سره في حواشي شرح النجريد ان المعقولات
 الاولى هي طبائع المفهومات المتصورة من حيث هي وما يعرض للمعقولات
 الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية
 ونظائرها وكفهوم الكل والذاتي وغيرهما يسمى معقولات ثانية لوقوعها
 في الدرجة الثانية من التعقل اذ لا يمكن تعقل الكلية الا بعد تعقل امر تعرض له
 الكلية في الذهن وليس في الخارج امر يطابق الكلية كما ان للسواد المعقول
 ما يطابقه في الخارج واذا تعقل مفهوم الكلية في الدرجة الثانية واعتبر صدقه على
 كثيرين عرض مفهوم الكل كلمة أخرى هي في الدرجة الثالثة من التعقل فبعضهم
 يسمى نظائرها معقولات ثالثة وهكذا اثبتت معقولات رابعة وما بعد ها وبعضهم
 يجعل ما بعد المرتبة الاولى مطلقة معقولات ثانية وبالجملة المعتبر في المعقولات الثانية
 امران احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان تعقل عارضة
 لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها فكل ما يعقل في
 الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا او بسيطا وكذا ما لا
 يعقل الا عارضا غيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل يتحققها في
 الخارج اما باعتبار كون مدلول لفظ الجلالة ذات الرب تبارك وتعالى وكذلك الرحمن
 الرحيم فما يجب صون اللسان عن الكلام فيه من مثل هذه الامور فان المعقولات
 اجناس عالية للجوهر والعرض والواجب تقدس وتعالى يستحيل اتصافه بواحد
 منهما وبقي النظر في الضمير المستتر في الرحمن الرحيم وقد اضطرب في الضمائر المستترة
 كلام الفضلاء فقال الجاهل في القوائد الضمانية ان الضمير المستتر ليس من مقولة
 المحرف والصوت أصلا ولم يوضع له لفظ اه وقال عبد الغفور لا أدري من اي
 مقولة هو وقال الفاضل العصام انه ليس من مقولة معينة بل تارة يكون واجبا
 وتارة يكون ممكنا جسيما او عرضيا وتارة يكون من مقولة الصوت كما اذا رجع
 الضمير للصوت اه ولا يخفى انه التفات منه الى مدلوله يشعر بذلك قوله كما اذا
 رجع الضمير للصوت فلذلك قال بعض من حشاه انه ليس بموجود أصلا بل هو امر
 اعتباري محض جعل في حكم اللفظ الحقيقي من حيث اجراء احكامه عليه وللفاضل
 عبد الحكيم في حواشي عبد الغفور كلام احببت ذكره لعزة الوقوف على تلك

الحاشية قال رحمه الله تعالى تحقيق الكلام انه لا شك ان ضرب في زيد ضرب دل
على القامل ولذا بقدر التقوى بسبب تكرار الاسناد بخلاف ضرب زيد فلا يقال ان
فاعله هو المتقدم كما ذهب اليه البعض ومنعوا وجوب تأخير الفاعل فاما ان يقال
الدال على الفاعل الفعل بنفسه من غير اعتبار امر آخر معه وهو ظاهر البطلان والا
لسكان الفعل فقط مفيد المعنى الجملة فلا يرتبط مع الفاعل في نحو ضرب زيد فلا بد
ان يقال ان الواضع اعتبر مع الفعل حين عدم ذكر الظاهر امرا آخر عبارة عما تقدم
كالجزء والتمتعه واكتفى بذكر الفعل عن ذكره كما في الترخيم بحمل ما ابقى دليلا
على ما اتى نص عليه الرضى فيكون كالمفروق ولذا قال بعض النحاة ان المقدور في نحو
زيد ضرب ينبغي ان يكون اقل من الف ضرب بانصفه او ثلثه ليكون ضمير المفرد اخف
من ضمير التثنية ولما لم يتعلق غرض الواضع في افادة ما قصد من اعتباره بتعيينه
بنفسه لم يعتبره بخصوصية كونه حرفا وحركة او هيئة من هيئات السكامة بل اعتبره
من حيث انه عبارة عما تقدم وكالجزء فلم يكن داخلا في شئ من المقولات ولا
يكون من قبيل المحذوف اللازم حذفه لانه معتبر بخصوصه وبما ذكرنا لا يظهر
دخوله في تعريف الضمير المتصل لكونه لفظا حكميا وموضوعا لغائب تقدم ذكره
وكالجزء مما قبله اه وما قبل في البسملة يقال في الجملة فتدبر (قوله جدا)
منصوب على انه مفعول مطلق بعامل محذوف وجوبا والتقدير احمد جدا او وجدت
جدا او نحو ذلك فان المفعول المطلق اذا لم يأت بعده ما يبينه ويعين ما يتعلق به من
فاعل او مفعول اما بحرف جرا وبإضافة المصدر اليه فلا يجب حذف الفعل بل يجوز
ان تقول فقال الله سقيا وروعاك الله رعيما وشكرت شكرا وجدت جدا اماما بين
فاعله بالاضافة نحو كتاب الله وصيغة الله او بين مفعوله بالاضافة نحو ضرب الرقاب
وسبحان الله او بين فاعله بحرف جر نحو يؤسالك اي شدة وبعدالك او بين مفعوله
بحرف جر نحو شكر الملك وحمد الملك وعجبامتك فيجب حذف الفعل في جميع ذلك ما لم
يكن المصدر لبيان النوع نحو قوله تعالى وسعي لها سعيها ومكرها ومكرهم فان العامل
يذكر وقد نص السبب قدس سره على ان المفعول المطلق هو الحاصل بالمصدر اى
الاثرا المصدر الذي هو التأثير واطلاق المصدر على المفعول المطلق بضرب من
المساحة وعدم التمييز بين التأثير والاثر وقوله لمن تنزه الخ بيان للمفعول به وهو خبر
لمبتدأ محذوف فان الجار والمجرور بعده هذه المصادر في محل رفع على انه خبر المبتدأ
الواجب المحذف ليلي الفاعل والمفعول المصدر الذي صار بعد حذف الفعل كأنه
قام مقام الفعل كما كان ولي الفعل والمعنى هو لك اي هذا الحمد لك ونحوه ومن هذه
وان كانت لفظا مبهما لانه اسم موصول بمعنى الذي وهو من المبهمات لاحتياجه لان
يتعين بالصلة قد يتوقف في اطلاقها على ذاته تعالى لئلا يكتفى بصحح حذف السبب صحة
الاطلاق واستدل على انه ورد الاطلاق كما في الحديث يا من احسانه فوق كل

جدا لمن تنزه

احسان يامن لا يتجزه شيء وقد منع ذلك صاحب البسيط فقال لم يرد اذن شرعي في
اطلاق المبهمات على ذاته تعالى والتزوا التبعاء ففي القاموس تنزه الرجل تباعد عن
كل مكروه اه فتزهره تعالى تباعده عن صفات النقص اي عدم اتصافه بها تعالى
علوا كبيرا (قوله عن سمات المخلوقات) السمات جمع سمعة بمعنى العلامة والمخلوقات
جمع مخلوقة اي ذات تتعلق بها الخلق اي الابدان لا يلزم له الحدوث والحدوث عند
المتكاملين هو حصول الشيء ووجوده بعد عدمه وعند الحكماء يطلق على سبق الشيء
بالزمان ولذلك قالوا كل حادث حدوثا ذاتيا فهو مسبوق بمسادة ومدة ويسمى هذا
عندهم حدوثا زمانيا ويطلق على استناد الشيء لغيره في الوجود ويسمونه حدوثا
ذاتيا فالعالم عندهم يوصف بالحدوث الذاتي وهو لا ينافي قولهم بقدمه على تفصيل
في ذلك عندهم والمراد به الامات المخلوقات هو ما يعرض للممكنات من تعاقب
الاعراض عليها وافتنقارها لقيامها بها فان هذه امارات حدوثها وقد تقرر ان كل
ما قام به الحادث فهو حادث والحادث لا يكون الا بمكانة مستلزم وصفه تعالى بالتزهر
عن علامات الحدوث وصفه بوجوب الوجود فكأنه قال جدا المن وجب وجوده
(قوله وتقدس) التقديس التطهير والتطهير النظافة والخلوص من الادناس
حسية او معنوية فالتقدس يرجع للتزهر والكم والكيف من قبيل الاعراض
وقد ثبت استعالة قيام العرض بذاته تعالى وسبأني معنى الكم والكيف وقوله
وسائر المنقصات جمع منقص اي وصف منقص فهو وصف لغير العاقل او جمع
منقصة بمعنى صفة منقصة وعطفه على ما قبله من عطف العام على الخاص ان فسر
سائر بجميع او عطف مغاير ان فسر سائر بياقي (قوله وصلاة وسلاما) كلاهما
منصوبان على المفعولية المطلقة اي اوصلي صلاة واسلم سلاما وتعدية الصلاة بعلى
لانها تضمنت معنى العطف فلا يقال ان الدعاء اذا تعدى بعلى يكون للضرورة لان
الصلاة ليست بمعنى الدعاء بل بمعنى العطف ولو سلم انها بمعنى الدعاء فلا يلزم من كون
اللفظ بمعنى لفظ آخر ان يتعدى بما يتعدى به ذلك اللفظ الاخر (قوله للحكم) جمع
حكمة فسرت بتفاسير يصح ارادتها هنا كلها ومن بعض تلك التفاسير انها العلم
النافع وقد جمع صلى الله عليه وسلم علوم الاولين والاخرين اي ما يمكن حصوله
للنفس فلا يلزم مساواة علمه صلى الله عليه وسلم لعلم الله تعالى فان الحادث لا يساوي
القديم (قوله جواهر الفضل) المراد بالجواهر هنا المعادن النفيسة كالياقوت
واللازوا ونحو ذلك والفضل الصفات الكاملة كالعلم والكرم والشجاعة ونحوها
وفي الفضل استعارة مكنية بأن شبه بامرأة حسناء وطوى ذكر المشبه به ورمز اليه بشيء
من لوازمه وهو الجواهر وهي استعارة تخيلية او هو تشبيهه بليغ اي هم كجواهر
الفضل وحيث يقر بالرفع على انه نعمت مقطوع بالمدح والجواهر وان لم يكن مشتقا
الا انه مؤول به لانه بمعنى التقديس ويصح ان يراد بالجواهر المقابل للعرض ومعنى

من سمات المخلوقات
وتقدس عن الكم
والكيف وسائر
المنقصات وصلاة وسلاما
على سيدنا محمد الجامع
للكم وعلى آله واصحابه
جواهر الفضل

كونهم جواهر الفضل ان الفضل قائم بهم - قيام العرض بالجواهر فلا ينقل عنهم -
 (قوله من بهم) متعلق بقوله انتظم قدمه عليه لافادة الحصر اى لا يغيرهم والعقد
 المحيط الذى ينتظم فيه الا لى والامارف جمع معرفة بمعنى معرفة اى الامور
 المعروفة وانتظم اجتماع وفي عقد المعارف استعارة مكنية والانتظام ترشيح (قوله في
 سبيل الخيرات) بلفظ المفرد وفي نسخة سبيل الخيرات بلفظ الجمع وهو ما يعنى فان
 سبيل مفرد مضاف فيعم (قوله وانموذج) هو بالهمز ما يدل على صفة الشئ او هو
 مثال الشئ الذى يعمل عليه وكانه شبه هذه الرسالة لكون ما فيها بعضا من علم
 الحكمة يتوصل به لمعرفة غيره بالانموذج اى الشئ الذى يجعل علامة على البقية
 استعارة مصرحة والقرينة طالية ووجه الشبه الا يصل فى كل فكما ان الانموذج
 يتوصل به لمعرفة ما جعل انموذجا له كذلك هذه الرسالة يتوصل بها لمعرفة مسائل
 غيرها من فن الحكمة هذا على المعنى الاول للانموذج واما على المعنى الثانى فلان
 مثال الشئ محال له فى الجملة فكان المسائل التى احتوت عليها هذه الرسالة تجاكي
 وتشابه بقية المسائل الحكيمة فشبهت هذه الرسالة بانموذج الشئ الذى يعمل عليه
 اى المحاكاة له والمماثل استعارة مصرحة ووجه الشبه المحاكاة والمماثلة فى كل
 لا يقال يلزم عليه محاكاة الشئ لنفسه ومماثلته له لان ما فى هذه الرسالة من فن
 الحكمة لا نأقول لما كانت هذه الرسالة سهلة بالنسبة للبقية صحيح جعلها امثالا لما
 باعتبار ان مثال الشئ يحصل اولاً ثم يطلب تحصيل الشئ الذى يجعل ذلك الشئ مثالا
 له (قوله لنظمى المقولات) فيه استعارة مكنية حيث شبه المقولات اى المسائل
 المجعوت فيها عن المقولات بالؤلؤ بجامع النقاسة فى كل وطوى ذكر المشبه به ورمز
 اليه بشئ من لوازمه وهو النظم (قوله يتم مقاده) صفة لشرح اى يتم ذلك الشرح
 ما يستفاد من النظم فالقاداسم مفعول من افاد (قوله ويبين مراده) صفة ايضا لشرح
 وفيه مجاز حذف اى مراده مؤلفه (قوله سالك سبيل الايجاز) حال من يتم او يبين
 (قوله مع توضيح المراد) فيه احترام اذ ربما يتوهم من الايجاز الخفاء فاحترس عنه
 بقوله مع توضيح المراد (قوله واستعبد) بينه وبين استعبد جناس مضارع وهو
 الاتفاق فى جميع الحروف والاختلاف بحرفين متباعدين فى المخرج كقول الحريرى
 بينى وبين كنى ايل دامس وطريق طامس (قوله جمع مقولة) اى ماهية مقولة او
 حقيقة مقولة او نحو ذلك فالتأنيث بهذا الاعتبار فالمقولة صفة جوت على موصوف
 مؤنث محذوف اى ماهية ونحوها ولك ان تجعل التأنيلا نقل من الوصفية الى الاسمية
 نظير ما قيل فى لفظ مقدمة اذ هذه اى لفظ مقولة صار علما بالغلبة فى اصطلاحهم
 على الجنس العالى (قوله والمراد بها) اى بلفظ مقولة الخ يعنى ان لفظ مقولة صادق
 على كل ماهية تقال اى تحمل فان القول عندهم معناه الحمل اى الاخبار ولا شك ان
 كل كلى يقال اى يحمل وانما الخلاف فى الجزئى هل يحمل او لا فنع بعضهم حمل

من بهم عقد المعارف انتظم
 (و بعد) فيقول الفقير
 الى مولاه احمد السجاعي
 لا يزال فى سبيل الخيرات
 ساعى هذا شرح لطيف
 وانموذج شريف لنظمى
 المقولات يتم مقاده ويبين
 مراده مستمدا ذلك من
 المواقف وشروحه وغيرها
 من الكتب المعتبرات
 سالك سبيل الايجاز
 مع توضيح المراد وبالله
 استعين واستعبد من
 شياطين الانس والجن
 فى الدنيا ويوم التناد
 (وسميت الجواهر
 المنتظمت فى عود
 المقولات) وقد قلت
 بعد البسملة والمجدلة
 والصلاة والسلام على
 سيدنا محمد وآله واحبابه
 المفضلة (ان المقولات)
 جمع مقولة والمراد

الجزئي وقال ان قولك هذا زيد وان كان المحمول جزئيا هو كلى تاو يلا لانه يؤول
 بمسمى يزيد والمسمى كلى لانه قد يكون على زيد وغيره وقال بعضهم بل يحمل الجزئي
 بدون تاو بل ثم خص لفظ مقولة بالجنس العالي بحيث متى أطلق انصرف اليه
 ونسكتة ذلك ان كل كلى وان كان محمولا الا ان هذه المقولات اوسع دائرة في الحمل لان
 الجنس العالي كالجوهر مثلا لا يصدق على الجسم وعلى الجسم النامي وعلى الحيوان
 وعلى الانسان وعلى افراد الانسان صدق الجنس على افرادها بمعنى تحققة فيها او حمله
 عليها واما كل واحد من هذه الكليات التي اندرجت تحتها فاما تصدق على
 ما تحتها فالجسم مثلا يصدق على الجسم النامي وعلى الحيوان فنقول مثلا الحيوان
 جسم من قبيل صدق الجنس على افرادها اي تحققة فيها ولا يتحقق الجسم في الجوهر
 بهذا المعنى فلا يصح ان تقول الجوهر جسم ولا الجسم جسم نام ولا الجسم النامي
 حيوان لما يلزم عليه من حمل الخاص على العام كما يقال الحيوان انسان وهو ممنوع
 بخلاف عكسه وهو صدق العام على الخاص كما يقال الانسان حيوان ولما كانت
 هذه المقولات اوسع مقولية من غيرها وكان المقول هو المحمول فيشمل اي محمول كان
 اشاد الى ان المراد بها هنا الاجناس العالية فاذا قيل مثلا لا زيد من اي مقولة معناه
 يندرج تحت اي جنس من الاجناس العالية وجوابه من مقولة الجوهر واذا قيل
 مثلا البياض من اي مقولة يعني يندرج تحت اي جنس من هذه الاجناس وجوابه
 انه من مقولة الكيف وهكذا (قوله في اصطلاح الحكماء) الاصلاح الاتفاق والمراد
 مصطلحهم اي الالفاظ التي اصطلموها على وضعها لمعان متعارفة بينهم والجار والمجرور
 حال من المبتدأ اي حالة كون ذلك المراد جاريا على ما اصطلموها عليه والحكماء جمع
 حكميم وهو العالم بفن الحكمية وهي علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على
 ماهي عليه بقدر الطاقة البشرية (قوله الاجناس العالية) الاجناس جمع جنس وهو
 كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقبة في جواب ما هو وهو ينقسم الى اربعة
 اقسام جنس عال اي لا جنس فوقه وتحتة اجناس وذلك كالجوهر وجنس سافل
 اي لا جنس تحتة وتحتة انواع كالحیوان فان تحتة الانسان والفرس والحمار مثلا
 وهذه انواع وليست اجناسا وجنس متوسط وذلك كعطاق جسم وجسم نام والمراد
 بكونه متوسطا ان فوقه جنسا وتحتة جنسا فهو متوسط بينهما وجنس منفرد اي
 خارج عن سائر ترتيب الاجناس ويمثلون له بالعقل بناء على ان الجوهر ليس جنسا
 له وان افراد العقول العشرة المندرجة تحتة انواع فيكون جنسا منفردا اي لا جنس
 فوقه ولا جنس تحتة اما اذا قلنا ان الجوهر جنس له فلا يكون جنسا منفردا بل
 سافلا ان كان ما تحتة انواعا او يكون نوعا سافلا ان كان ما تحتة من افراد العقول
 اشخاصا وهذه المقولات العشرة اجناس عالية للممكنات لان الممكن الذي وجوده
 من غيره اما جوهر او عرض فالجوهر مقولة برأسها والعرض تسع مقولات وهي

في اصطلاح الحكماء
 الاجناس العالية

الكم والكيف والمضاف الخ وقد تضمنها بعضهم بقوله
عند المقولات في عشر سائر ما * في بيت شعر علا في رتبة فعلا
الجوهر الكم كيف والمضاف متى * ابن ووضعه له أن يتفعل فعلا
وأشار بعضهم لامتناعها بقوله

زيد الطويل الأزرق ابن مالك * في بيته بالامس كان متكى
بيده عصي لواه قالت سوى * فهذه عشر مقولات سوا

(قوله للموجودات) صفة ثانية ٣ للمقولات أي الكائنة للموجودات والمراد
الموجودات الممكنة فلا يندرج شيء من واجب الوجود تعالى وتقدس تحت واحدة
منها (قوله تحصر في العشر) وبعضهم جعلها مقولتين الجوهر والعرض وبعضهم
جعلها أربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة ويندرج تحتها بقية الأعراض النسبية
التي أولها الإضافة وآخرها الانفعال والمحصر في العشرة هو المشهور وقد قلت في
منظومتي أن المقولات لدى الجمهور * عشر حوت لسائر الأمور

(قوله وأنواعه) أي العرض تسعة أن قلت هي اجناس عالية فكيف تجعل أنواعا
قلت كونها أنواعا إضافية لا ينافي أنها في حد ذاتها اجناس عالية فان قلت جعلها
أنواعا إضافية يقتضي أن الجنس وهو العرض داخل في حقيقة ما يكون هو الجنس
العالي قلت العرض يكون بالنسبة إليها عرضا عاما كالماشي بالنسبة للإنسان وجعلها
أنواعا له باعتبار المحصص المتحققة فيها من العرض نظيره هذا أن الماشي يصدق
على الإنسان وعلى غيره وهو عرض عام له وفي كل من الإنسان والفرس مثلا حصة
أي قدر من المشي فيصح أن يقال أن هذه أنواع للماشي باعتبار تلك المحصص (قوله
وعدهم) أي الذي اعتمدوا عليه وسمكوا به الاستقراء وهو يتبع الجزئيات لا ثبات
الحكم الكلي ثم إن تتبع جميع الجزئيات كان تاما وإن لم تتبع كلها كان ناقصا
وما هنا من قبيل الثاني والاستقراء الناقص يفيد ظنا ضعيفا (قوله لما يأتي) هذه
اللفظة زائدة ما من عند نفسه على عبارة المواقف التي تخص منها ما هنا وأشار بها لقوله
بعد مجاوز جنس الخ وكان الأولى أن يقول وعدهم في حصر الأعراض في تسعة
الاستقراء الناقص وهو أنما يفيد ظنا ضعيفا ولا يفيد يقينا لما يأتي الخ أو يقول فيما
يأتي ولم يثبت المحصر يقينا لمجوازه الخ فلا بد من زيادة ما هنا وما هناك حتى يستقيم
الكلام (قوله ووجه ضبطه) أي المحصر ثم إن هذا المحصر استقرائي كما قال والغالب
فيه أن لا يردد بين النفي والاثبات فما هنا على خلاف الغالب وأما الذي يردد بين
النفي والاثبات فهو المحصر العقلي (قوله أما أن يقبل القسمة) أي ذوان يقبل
القسمة أي صاحب قبول القسمة والمراد بها هنا القسمة الوهمية وهي فرض
شيء غير شيء فأنها التي يقبلها الحكم لا القسمة الفعلية التي هي الانفصال
وفسرت بأحداث هيولتين في الجسم فإن القابل لما هو الهيولي عندهم ويقبلها

للموجودات (لديهم)
أي عند الحكماء
(تحصر في العشرة وهي
عرض) يقتضين وأنواعه
تسعة (وجوهر) وعدتهم
في حصر الأعراض في
تسعة الاستقراء الناقص
لما يأتي ووجه ضبطه أن
العرض أما أن يقبل القسمة

٣ (قوله صفة ثانية
للمقولات) كذا في النسخ
التي بأيدينا والصواب
أن يقول صفة ثانية
للأجناس اه

الجسم لكن بواسطة المبولي (قوله لذاته) متعلق بيقبل فخرج به ما قبلها
لكن لذاته بل بواسطة الحكم القائم به كالجسم فانه يقبل القسمة الوهمية بسبب
عروض الحكم المتصل له (قوله الاول) وهو ما يقبل القسمة لذاته وقوله والثاني اى
مصدق قوله أولا (قوله معقولا بالنسبة الى الغير) اى يحتاج العقل فى تعقله الى
تعقل امر آخر وهو النسب السبعة اعنى الاضافة والابن والامتى الخ فان كل واحد منها
يتوقف تعقله على تعقل شيئين ولذا سميت نسب الان النسبة لا تعقل الابن اثنين مثلا
الاضافة كالا بوة والبنوة يتوقف تعقل الابوة على تعقل البنوة وبالعكس والامتى
وهو حصول الشئ فى الزمان نسبة بينه وبين الزمان فيتوقف تعقل ذلك المحصول
على شيئين هما ذلك الشئ والزمان وهكذا الباقي (قوله الثانى) وهو الذى لا يتوقف
تعقله على تعقل الغير (قوله ولا يرد على المحصر الوحدة الخ) حاصل الايراد ان
يقال ان الوحدة والنقطة غير داخليتين فى شئ من المقولات العشر فلا يتم المحصر
والنقطة عرفت بانها شئ ذو وضع لا يقبل القسمة أصلا والوحدة عرفت بكون الشئ
لا يتقسم وضدها الكثرة (قوله اذلا وجودهما خارجا) جواب عن الايراد المذکور
حاصله انهما انما يردان لو كانا موجودين على تقدير ان يكونا عرضيين كما قال
المورد ونحن نمنع انهما عرضيان اذلا وجودهما خارجا وفى كلامه اشارة لقياس
اقتضى من الشكل الثانى حاصله ان يقال العرض موجود فى الخارج ولا شئ من
النقطة والوحدة موجود فى الخارج فلا شئ من العرض بنقطة او وحدة وبالعكس
لقولنا لا شئ من النقطة والوحدة بعرض (قوله وان سلمنا) جواب ثان عن الايراد
المذکور الاول بالمنع والثانى بالنسب يعنى نمنع اولا كونهما موجودين سلمنا
وجودهما فلا يردان ايضا لاننا ندع انحصار الاعراض فى التسع بمعنى ان كل
عرض مندرج تحتها فانا لو ادعينا ذلك ورد علينا النقطة والوحدة على تسليم
وجودهما الكمال ندعى ذلك بل ادعينا ان الاجناس العالية للعرض منحصرة فى
التسع (قوله بل حصرنا فيها المقولات) اى حصرنا المقولات فى التسع على معنى ان
هذا المحصر مبنى على ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو منحصر فى التسع (قوله
واعلم) شروع فى اعتراضين واردين على المحصر ايضا فان دعوى انحصار المقولات
فى العشر تضمنت امرين الاول ان هذه العشر اجناس عالية الثانى انه ليس ثم جنس
عال غيرها وكلا الامرين غير تام اما الاول فقد اشارنا به بقوله لم يثبت كون الخ اى
لا نسلم ان كل واحد من هذه المقولات جنس فضلا عن ان يكون عاليا لان جنسيتها
لمستحقها مبنى على ان تلك الافراد المندرجة تحتها مختلفة الحقيقة وانها ذاتيات لها
فيكون صدقها عليها صدق الحيوان على الانسان والقرس مثلا وازان تكون
هذه الافراد مع كونها مختلفة بالحقيقة غير مندرجة تحتها اندراج النوع تحت
الجنس مجازا ان تكون هذه المقولات التسع من قبيل العرض العام فيكون صدقها

لذاته ام لا الاول الحكم
والثانى اما ان يكون
مفهوما معقولا بالنسبة
الى الغير اولا الثانى
الكيف والاول النسبة
وأقسامها السبعة الباقية
وهى الابن والامتى الى
آخرها ولا يرد على المحصر
الوحدة والنقطة لانهما
غير عرضيين اذلا وجود
لهما خارجا وان سلمنا
وجودهما فلا فنحصر
الاعراض فى التسع على
معنى ان كل ما هو عرض
فهو مندرج تحتها غير
خارج عنها بل حصرنا فيها
المقولات على معنى ان كل
ما هو جنس عال للاعراض
فهو احدى هذه التسع
(واعلم) انه لم يثبت كون
كل واحد من التسعة جنسا
لمستحقه مجازا ان يكون
ماتحته امورا مختلفة
بالحقيقة وهو عرض لها
فيكون حينئذ عرضا
عاما لاجنسا

على تلك الافراد المختلفة الحقيقة صدق العرض العام على معروضه كصدق
 الماشي على الانسان والفرس ونحوهما (قوله وعلى تقدير جنسيتها) ايراد ثان
 اي غنم اولا كونها اجناسا سابقا سلمنا انها اجناس فلا نسلم انها اجناس عالية
 لجواز ان تكون الافراد المندرجة تحتها انواعا حقيقية وليست اجناسا فتكون
 حينئذ جنسا منفردا على تقدير انه لا جنس فوقها فانه حينئذ يكون ما تحتها انواعا
 ولا جنس فوقها وهذا هو الجنس المفرد او يندرج اثنان من تلك المقولات التسع
 تحت جنس آخر فيكون ذلك المندرج جنسا متوسطا ان قدرنا ان الذي اندرج تحته
 اجناس ايضا او يكون جنسا سافلا ان قدرنا ان المندرج تحته انواع (قوله ولم يثبت
 المحصر) اشارة الى القدر في الامر الثاني وهو انه ليس ثم جنس عال آخر مع انه لا مانع
 من ان يوجد جنس عال غير التسعة للاعراض فلا يتم الانحصار في التسعة حينئذ
 (قوله ثم ان ما يأتي) اي من التعاريف الجوهر والكم والبقية (قوله ليس تحديدا)
 اي تعريفا بالحد وهو ما كان بالذاتيات (قوله لانها بسائط) علة لكون التعاريف
 المذكورة ليست حدودا والبسائط جمع بسيط يطلق على ثلاثة معان الاول ما لا يتركب
 من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الخمس فيشمل العناصر والافلاك والاعضاء
 المتشابهة كالعظم الثاني ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحقيقة مساويا للكل
 في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة اذ فيها اجزاء
 مقدارية هي العناصر ولا تشارك في اسمائها وحدودها الثالث ما يكون كل جزء
 مقداري منه بحسب الخمس مساويا للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر
 والاعضاء المتشابهة دون الافلاك قاله القاضي مير (قوله لا يكون الا للركبات) اي
 من جنس وفصل وهذه المقولات اجناس عالية فلا جنس فوقها (قوله انه موجود
 لافي موضوع) هذا تعريف الحكماء واما المتكلمون فعرفوه بانه التحيز بالذات
 وعرفه جماعة من المعتزلة بانه القائم بنفسه وآخرون منهم بانه الغنى عن المحل ونقص
 كل من التعريفين بصدقه على الواجب والموضوع هو المحل الذي يقوم ما حل فيه اي
 يحققه ويكون وجود ذلك المحال بوجود ذلك المحل كالجسم مثلا فانه باعتبار حلول
 العرض به يقال له موضوع لان حقيقة العرض وذاته تحقق بذلك القيام اذ
 العرض في نفسه بقطع النظر عن محله لا وجود له وانما وجوده بوجود محله وهو المعنى
 بالموضوع فالمحل اعم من الموضوع لانه الذي يحل فيه الشيء سواء كان مقوما له ام لا
 واما الموضوع فقد اعتبر فيه قيد زائد وهو كونه مقوما لما حل به فقوله في
 التعريف لافي موضوع صادق بان لا يوجد في محل أصلا وذلك كالمهيولي عندهم
 فانها جوهر وليست حالة بمحل لانها هي نفس المحل او وجد في محل لكنه ليس
 بموضوع كما في الصورة الجسمانية فانها حالة في الهيولي وليست الهيولي بالنسبة اليها
 موضوعا لانها ليست مقومة للصورة بل الامر بالعكس وهو ان الصورة مقومة

وعلى تقدير جنسيتها
 لم يثبت كونها اجناسا
 عالية لجواز ان
 يكون ما تحتها انواعا
 حقيقية فتكون جنسا
 منفردا لا عال او ان يكون
 اثنان منها او أكثر داخل
 تحت جنس آخر فيكون
 جنسا متوسطا ان كان
 ما تحته اجناسا او سافلا
 ان كان ما تحته انواعا ولم
 يثبت المحصر لجواز جنس
 عال للاعراض مغاير
 للتسعة المذكورة ذكر
 ذلك في المواقف وشرحه
 ثم ان ما يأتي ليس تحديدا
 لهذه المقولات العشرة لانها
 بسائط والتحديد لا يكون
 الا للركبات ولا يصح ايضا
 ان ترسم رسمها تاما لان
 الرسم التام لا يمكن بدون
 اخذ الجنس فيه والاجناس
 العالية لا جنس لها
 لكن يصح ان ترسم
 رسمها ناقصا كقولهم في
 تعريف الجوهر انه
 موجود لافي موضوع

للهوى (قوله فهو خاصة من خواصه) والتعريف بالخاصة رسم ناقص (قوله قال
 في شرح الطوالع) هو من لبيضاوى المفسر في علم الحكمة والكلام شرحه
 الاصمغاني والمراد الحديث والصفوى وشيخ الاسلام زكريا الانصارى وقد اطاعت
 عليها واحسنها اولها وحشى شرح الاصمغاني السيد البحر جاني بحاشية صغيرة جدا
 لم يستقر غ فيها وسعه لوضوح الشرح وأما المطالع فهو من الارموى في علم المنطق
 أكبر حجم من الشمسية شرحه القطب الرازى وحشاها السيد البحر جاني بحاشية مملوءة
 من التحقيقات واغتنى الفضلاء بها فوضعوا عليها حواشي جمة (قوله للجواهر التي هي
 انواع) يعنى ان كل نوع اندرج تحت الجوهر سواء كان نوعا اضافيا كالجسم مثلا او
 نوعا حقيقيا كالانسان لم يختلف احد في ان الجوهر جنس له فان ذلك مما لا يشبه
 على احد اذا النوع ما كان مركبا من الجنس والفصل (قوله بل الخلاف الخ) اى بل
 وقع الخلاف في انه هل الجوهر جنس لكل ما تحته من الانواع والفصول فان
 الفصول ايضا مما يصدق عليه الجوهر والتحقيق ان الفصل لا جنس له اذ لو قدرنا
 ان الجوهر جنس للفصل لاحتاج الفصل الى فصل وهو ايضا مما يصدق عليه
 الجوهر فيحتاج الفصل آخر وهكذا فيوقف تعقل الماشية بالكنه على تعقل أمور
 لانهاية لها وهو محال فتعين ان الجوهر ليس جنسا لهذه الفصول وانما هو جنس
 للانواع المندرجة تحته فقط لا لها وللفصول للزوم المحذور المذكور فيكون بالنسبة
 للانواع جنسا وللفصول عرضا عاما ولذا قال في شرح المطالع لا يعقل للفصل جنس
 (قوله وقد انكر المتكلمون أكثر هذه الاقسام) المتبادر من سابق الكلام ان
 المراد الاقسام التسعة للعرض فيراد بالاكثر حينئذ ما عدا الكيف والاي فان
 المتكلمين ينكرون السكم ايضا اى وجوده وزيادته على الجسم فليس ثم الا الاجزاء
 التي تتركب منها الجسم فانه نص في شرح المواقف على ان المتكلمين انكر والمقدار
 والعدد بناء على تركيب الجسم عندهم من الاجزاء التي لا تنجزا فانه لا اتصال بين
 الاجزاء التي تتركب منها الجسم عندهم بل هي منفصلة في الحقيقة الا انه لا يحس
 بانفصالها اصغرا لمفاصل التي تماسست الاجزاء عليها فلا يسمون ان هناك اتصالا اى
 امر متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تعرض في الجسم
 بينها حدث وترك والعدد امر اعتبارى والمتبادر من لاحقه ان المراد اقسام العرض
 النسبية السبعة وحينئذ يرا دبالاكثر ما عدا الالين والمعنى ان المتكلمين لا يقولون
 بوجود شيء من هذه الاعراض النسبية السبعة الا الالين وبهذا صرح في آخر العبارة
 وانها من الأمور الاعتبارية (قوله قال ابن السبكي) عبارته مع شرحه للجلال المحلى
 هكذا والاصح ان النسب والاضافات امر اعتبارية يعتبرها العقل لا وجودية
 بالوجود الخارجى وقال الحكماء الاعراض النسبية موجودة في الخارج اه ونحن
 اولنا شرح معنى الاعتباريات ثم معنى الوجود الخارجى ثم نتكلم مع المصنف أما

فهو خاصة من خواصه
 قال في شرح الطوالع وعالم
 ان الخلاف لم يقع في ان
 الجوهر هل هو جنس
 للجواهر التي هي انواع ام لا
 فان ذلك مما لا يشبه
 على احد بل الخلاف في
 ان الجوهر هل هو جنس
 لكل ما يصدق عليه
 تعريف الجوهر اولا اه
 وقد انكر المتكلمون
 أكثر هذه الاقسام قال
 ابن السبكي والاصح ان
 النسب والاضافات أمور
 اعتبارية اى يعتبرها
 العقل لا وجودية بالوجود
 الخارجى والحكماء قالوا
 بوجود جميع هذه الاقسام
 يعنى ان بعضها موجود
 في الاعيان وبعضها
 موجود في الالان

الاعتباريات فهي أمور يعتبرها العقل لا وجود لها خارجا قال السيد في حاشية
 التعبير يد الثابت في الذهن قد يكون ثابتا في حد نفسه مطابقا لواقع ويسمى اعتباريا
 حقيقيا وقد لا يكون كذلك ويسمى اعتباريا فرضيا اهـ وأما الوجود الخارجي فيحقق
 تحقق الشيء وكونه في الخارج فاذا قلنا مثلا زيد موجود في الخارج ففي الخارج
 ان قيس الى ذات زيد كان طرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان طرفا لنفسه
 لا لوجوده والا كان للوجود وجود وينسب له بهذا ظهر لك الفرق بين ما جعل في
 الخارج طرفا لوجوده وما جعل طرفا لنفسه والوجود الخارجي يسمى وجودا اصليا
 وعينيا وبقايله الوجود الذهني وسمى وجودا ذهنيا ووجودا غير أصلي وهو وجود
 الاشياء بانفسها في الذهن او بمثال يطابقها على اختلاف الرايين عند الحكماء القائلين
 بالوجود الذهني ثم ما ذكرناه من ان الامور الاعتبارية لا وجود لها الا في الذهن
 لافرق بين صادقها وكاذبها هو الذي يميل اليه العقل ويختاره وأما ما قيل من ان
 الصادق منها له تحقق في نفسه فشكل من جهة انه لا فرق بينه وبين المحال مع ان نافي
 الاحوال مضطر الى القول بالاعتباريات فلو قلنا ان لها وجودا في نفسها لزم القائل
 بنفي المحال الرجوع اليها وما به يجاب من ان تحقق المحال اقوى فكلام ظاهري
 ودعوى غير مسلمة لانها لم تثبت وما تشبث به من ان ثبوت المحال للمحل اقوى من
 ثبوت الاعتبار فان المحال على القول به له ثبوت في نفسه وثبوت في المحل والاعتبار له
 ثبوت في نفسه دون المحل ولذلك صح اتصافه تعالى بالحوادث الاعتبارية كالخلق
 والرزق مع ان ذاته لا تكون محلا للحوادث فردود بانه لا يعقل صفة ثبوتية بدون
 موصوف تقوم به والفرق تحكم واذا نظرت الى وجدانك ووجدت اليه وجدت
 الثبوت للشيء في نفسه لا يقبل تفاوت بالقوة والضعف وأما ما يتوهم من قول السيد
 سابقا الثابت في الذهن قد يكون ثابتا في حد نفسه من ان الاعتبار له ثبوت في نفسه
 فندفع بما قاله بعض فضلاء الاعاجم والظن بان للشيء تحققا بالنظر الى نفسه غير
 التحقق الذهني والخارجي خطأ لان الامر الذي ليس له وجود في الذهن ولا في
 الخارج نفي محض فكيف يكون له تحقق لان التحقق والكون والوجود اللفاظ
 مترادفة عند المحققين اللهم الا ان يراد به كون الامر بالنظر الى نفسه هو واضيق
 العبارة عبر عنه بالتحقق والكون والثبوت اهـ فان قلت يلزم على نفي تحقق
 وثبوت الاعتبار الصادق في نفسه بل انما ثبت وتحقيق في الذهن انه عند عدم
 اعتباره يكون منقيا لافترض انه لا وجود له الا في الذهن هـ قلت لا يضر ذلك في
 ثبوته لموصوفه فان العالمية من الامثلة لا علم القائم بالذات فيدونها ومنشؤها ثابت في
 الخارج ومتحقق وبتبعيته ذلك الثبوت تكون العالمية ايضا ثابتة بثبوتها بثبوت
 مبدئها وعدم ثبوتها في الذهن عند عدم الملاحظة لا يقدح في ثبوتها لموصوفها اهـ اذا
 هو التحقيق الذي اقول به واعتمده وان يرجع للكلام مع المصنف كما وعدنا فنقول

ان التعميم في قوله والمحكماء قالوا بوجود جميع هذه الاقسام يعني ان بعضها موجود في
الاعيان وبعضها موجود في الازدهان يخالفه كلام المحلل المحلى في شرح كلام ابن
السبكي وكلام غيره قال الكاتب في شرح المحصل للفخر الرازي احتج المحكماء على كون
هذه النسب امورا وجودية في الاعيان بكذا وذكر دليلهم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا
التعميم مريدا من عند نفسه على كلام الزركشي او من كلام الزركشي فان كان من عند
نفسه كان الواجب عليه ان يبين زيادته على كلام الزركشي وان يبين ماهو موجود
بالوجود الذهني وما هو موجود بالوجود الخارجي وما وجه كونه في البعض ذهنيًا
والبعض الاخر خارجي فان الفرق يحكم مع اشتراك الجميع في انه نسبة وان كان
من كلام الزركشي فيرد عليه ما عدا الايراد الاول ثم رأيت عبارة الزركشي في شرح
جميع الجوامع ونصها بالحرف بعد قول ابن السبكي والاصح ان النسب والاضافات
امور اعتبارية لا وجود لها الامور النسبية وهي المفهومات التي تعقلها بالنسبة الى
الغير وهي سبع في المشهور الاضافة والابن والمنى والوضع والملك وان يفعل
وان يفعل اختلافها فيقال الفلاسفة انها وجودية وذهب اكثر المتكلمين الى
انها عدمية لا وجود لها في الخارج واستثنوا الابن كما قاله في الطوالع وغيره وهو
حصول الجسم في المكان فانهم يسمونه الكون ويقولون بوجوده في الخارج
فكان حق المصنف ان يستثنيه انتهى بالحرف وبه تعلم كيف تصرف المصنف فان
التعميم المذكور من عند نفسه وصدر العبارة للجلال المحلى فوافق بين العبارتين
وادرج التعميم فصار الكلام غير مستقيم قال قلت جاز ان يكون الزركشي ذكره
في اقطعة التحاليل قلت لم يذكرها في راجعها فلم اجد ذكر هذا (قوله وذهب اكثر
المتكلمين) في التعبير بالاكثر شي قال الكاتب في شرح المحصل المتكلمون أنكروا
كون الاعراض النسبية امورا وجودية بل زعموا انها اعتبارية ذهنية لا وجود لها
في الخارج اه وقال شيخ الاسلام زكريا الانصاري في حاشية جمع الجوامع انها لو
وجدت لمحصات في محالها ولو حصلت في محالها لوجدت حصولها في محالها ايضا لانه
من الامور النسبية والقرض وجودها فيلزم ان يكون للمحصل محل آخر للمحصل
حصول آخر ولم يجز فيلزم التسلسل وهو محال (قوله لا وجود لها في الخارج) زاده الا
يتوهم من قوله عدمية انها في صرف فافاد به ان المراد بالعدمى مقابل الموجود
الخارجي فيصدق بالثابت في نفسه اى الامر الاعتباري على نحو ما قلنا سابقا فانهم
يحملونها امورا اعتبارية وحينئذ لا منافاة بين قول ابن السبكي ان النسب والاضافات
امور اعتبارية وبين قوله هنا انها عدمية (قوله واستثنوا الابن) بمعنى الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق ويعبر عنها بالا كوان الاربعة وفي المواقف
المتكلمون وان أنكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد
اتفقوا على وجود الابن منها وهو بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع

وذهب اكثر المتكلمين
الى انها عدمية
لا وجود لها في الخارج
واستثنوا الابن كما قاله في
الطوالع وغيره وهو
حصول الجسم في المكان
كما سيأتي فانهم يقولون
بوجوده في الخارج نقله
الزركشي (فائدة) *
قال الشهاب الخفاجي
استعمال الجوهر مقابل
العرض

والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس اه وقال عبد المحكم في حاشية
 الخيال اختلاف في الا كوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الا كوان فقد
 كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فاننا لانشاهد الا المتحرك
 والساكن والمجتهدين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع
 والافتراق فلا فجل الحركة من قبيل المبصرات انما يصح على أحد المذهبين اه
 فعلم ان الخلاف بين المتكلمين في كونها محسوسة أولا وهذا لا ينافي الاتفاق على
 وجودها فعبارة المصنف غير محزنة هذا وقد احتج المحكم على وجود هذه النسب
 بانها تكون متحققة ولا فرض ولا اعتبارا مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل
 سواء وجد الفرض والاعتبار ام لم يوجد فهو اذن من الخارجيات وليست أمـداما
 لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي
 حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا لكان في النفي نقيضا وهو محال فالفوقية
 امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقولة
 بالقياس الى الغير والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس الى المعتبر (قوله
 مولد) اي تكلم به المولدون ولم تستعمله العرب بهذا المعنى اذ هذه اصطلاحات
 حدثت عند نقل الفلاسفة الى اللغة العربية من اليونانية في زمن المأمون (قائدة
 جليله) كتب أبو الحسن الصميري الى أبي بكر بن دريد سائلا له عن مسائل منها
 وقد زعم قوم من اهل الجدل ان العرب سميت باسماء تأدت اليها بصورها ولم يعرفوا
 معانيها وحقايقها فهل يجوز عندك ان توقع العرب اسماء على ما لا معنى تحتها
 يعرفونه فاجاب بانه ليس في كلامهم من اسم هزل ولا جد الا وتحت معنى ولكنهم لم
 يكونوا يذهبون بالعرض مذهب الفلاسفة ولا طريق اهل الجدل وان كان
 مذهبهم فيه لم تدبر مطابقة العرض للفلاسفة والمتكلمين في حقيقة وذلك لانهم
 يذهبون بالعرض الى اسماء منها ان يضعوه موضع ما عترض لاحدهم من حيث
 لم يحسبه كما يقال عاقت فلانة عرضاى اعتراضا من حيث لم أقدره قال الامشى
 عاقتها عرضا وعاقبت رجلا غيرى وعاق أخرى ذلك الرجل

وقد يضعونه موضع ما لا يثبت ولا يدوم كقولهم كان ذلك الامر عن عرض ثم زال
 وقد يضعونه موضع ما يتصل بغيره ويقوم به وقد يضعونه مكان ما يضاف ويقل
 وكان المتكلمين استنبطوا العرض من هذه المعاني فوضعوه كما قصدوا له وهو اذا
 تأملته غير خارج عن مذهب العرب وكذلك الجوهرة عند العرب انما يشيرون به
 الى الشيء النفيس الجميل فاستعمله المتكلمون فيما خالف الاعراض لانه اشرف
 منها وقد تولدت اسماء في الاسلام لم تكن العرب عارفة بها الا انها غير خارجة عن
 معاني كلامها نحو الكافر والفاسق والمنافق فاشتقاق الكافر من كفرت الشيء اذا
 سترته وغطيته والفاسق من فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها واشتقاق المنافق

مولد وليس في كلام
 العرب به هذا المعنى واما
 الجوهر المعروف اي وهو
 الاول

من الناقض وهو أحد منقضى جحر اليربوع اه ملخصا (قوله فعرب) اي استعماله
العرب في هذا المعنى ونطق به وليس من أوصافهم (قوله بالغير) اي بغيره والالف
في قاما لا لاطلاق وقد تسمع في جعل الوجود قائما بالغير وانما وجود العرض قائم
به لكنه لما كان وجود العرض في نفسه هو وجوده وموضوعه المقوم له والقيام به
جعل وجود العرض هو وجود موضوعه المقوم فاضاف وجود العرض الى محله
ثم لا يخفى ان ما آل التعريف ان العرض مقام بغيره وهذا التعريف صادق
بصفات الباري تعالى وبالصفات السلبية فيكون غير مانع واردة المتخير من لفظ
الغير لا قرينة تدل عليه في كلامه فيرجع هذا التعريف لما قاله بعض الاشاعرة
العرض ما كان صفة لغيره قال في المواقف وهو منقوض بالصفات السلبية فانها
صفات لغيرها وليست اعراضا لان العرض من أقسام الوجود ومنقوض ايضا
بصفاته تعالى اذ قيل بالغاير بين الذات والصفات (قوله أشرت بهذا الخ) وجه كونه
أشار به الى ما ذكره صاحب المواقف انه أطاق لفظ الغير وهو يحتمل المتخير وغيره
وقد علمت ما فيه ويرد على المصنف اعتراض وهو انه بصدده تقرير كلام الحكماء
فعدوله عن تعريف العرض باصطلاحهم وتعريفه بما اصطاح عليه المتكلمون
لا ينبغي في صناعة التدوين فكان الاثاق به ان يذكروا أولا تعريف الحكماء
للعرض ثم تعريف المتكلمين لانه يحذف تعريف الحكماء رأسا وقد عرفوه
بانه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي في محل مقوم لمساحل فيه
ومعناه ان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتميزان
في الاشارة الخمسة فتكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر (قوله هذا هو
المختار) مقابله تعريف بعض الاشاعرة الذي ذكرناه سابقا وتعريف بعض
المعتزلة لانه ما لو وجد لقيام بالتحيز (قوله هو الاختصاص الناعت) وهو ان
يختص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا لا آخر والاخر منعه وتاله
فيسمى الاول حالا والثاني محلا وذلك كاختصاص السواد بالجسم فانه يوصف
به فيقال جسم اسود وتفسير القيام بهذا المعنى يشمل قيام صفاته تعالى بذاته وقيام
صفات المجردات بها عندهم وأما تفسير القيام بالمعنى الثاني فلا يشملهما (قوله
والاول) اي تفسير معنى القيام الاول بالسابق ولان التحيز صفة للجوهر قائمة به
وليس التحيز متحيزا تبع التحيز لئلا يلزم عليه اشتراط الشيء بنفسه وتسام ذلك في
الحاشية (قوله وان كانت منوغة في الابهام) اي لا تتعرف بدخول الابل هي باقية
على ابهامها اذ معناها شيء مغاير وهو مبهم (قوله لانها اشبهت) تعليل لوصف المعرفة
بها للدخول ال ويصح ان يجعل علتهما كما يشعر به قوله بعد ولما حصل الشبه
بذلك الخ (قوله اذ لا تخصيص بادخال أداة التعريف) فيه ان أداة التعريف انما
تفيد التعيين لا التخصيص لانه المستفاد من التعريف وجوابه ان التخصيص تعيين

فعرب وقيل عربي (قوله)
وهو العرض (له وجود
قاما بالغير) أشرت بهذا الى
قول المواقف في تعريف
العرض اما عندنا فوجود
قائم بالتحيز قال السيد في
شرحه هذا هو المختار في
تعريفه لانه خرج منه
الاعدام والسلب اذ
ليست وجوده والجواهر
اذ هي غير قائمة بالتحيز
وخرج ايضا ذات الرب
وصفاته ومعنى القيام
بالغير هو الاختصاص
الناعت أو التبعية في
التحيز والاول هو الصحيح
اه وادخال ال على غير
جائز عند بعضهم وان
كانت منوغة في الابهام
كما وصف بها المعرفة في
قوله تعالى غير المغضوب
عليهم لانها اشبهت
المعرفة باضافتها الى المعرفة
فعمدت معالمها ووصفت
بها المعرفة ولما حصل
الشبه بذلك جاز ان يدخلها
ما يعاقب الاضافة وهي
ال والاكثر على المنع
لعدم القاندة في ادخالها
اذ لا تخصيص بادخال
أداة التعريف عليها
بخلاف الاضافة فتقيدها
التخصيص اه بالمعنى
من المصباح وغيره واعلم

لبعض الافراد تأمل (قوله لا تنتقل من محل الى محل) لان الانتقال حركة في
 الابن وهو من خواص الاجسام فان قلت نحن نحس بحرارة النار ونشم رائحة
 المسك ونسمع الصوت على بعد من الجميع فكيف هذا مع ان الحرارة قائمة بالنار
 والرائحة بالمسك والصوت بالهواء الذي وقع فيه التوج بسبب القلع او القرع قلت
 اجاب عن ذلك في شرح المقاصد بجوابين الاول على مصطلح اهل الكلام وهو ان
 الله يخلق كيفية مماثلة لتلك الحرارة او الرائحة او الصوت في الهواء المجاور للشخص
 الذي وقع له الاحساس بتلك الكيفية الثاني على مصطلح الحكماء انه يحدث في
 الهواء المجاور لذلك الشخص كيفية بطريق التعليل فتكون النار مثلاً لا أثرت في
 المجاور حرارة بطريق التعليل وقبول المادة اي الجسم الحامل لتلك الكيفية وهو
 الهواء انتهى موضحاً (قوله لا يقوم عرض بعرض) هذا مذهب المتكلمين
 والفلاسفة يجوزون ذلك لتلك المانع بان القيام الطبيعية في التحيز والذي يتحيز هو
 الجوهر وتلك المجوز بان القيام هو الاختصاص الناعت كما تقدم (قوله لا ينفى
 زمانين) بل الاعراض تتجدد وتندم شيئاً بعد شيء وذلك لان البقاء صفة فهو عرض
 ايضاً فلو بنى العرض لازم قيام العرض بالعرض ولا يخفى ضعفه (قوله لانهم قالوا)
 عليه هذا ذوف تقديره وانما قالوا بذلك مع انه مصادم للشاهدة ومكابرة في المحسوس
 لانهم قالوا الخ اي التحامل لهم على القول المذكور قوله ان السبب المحجوج الى المؤثر
 هو الحدوث فقط او هو مع الامكان او الامكان بشرط الحدوث اقوال ثلاثة وكان
 الاولى ان يذكروا لان القول بعدم بقاء الاعراض يضطر اليه كل من الاقوال الثلاثة
 لامن قال ان السبب المحجوج هو الحدوث فقط كما قد يتوهم من صديقه وأما الفائل
 بان السبب المحجوج الى المؤثر هو الامكان كما هو مذهب الحكماء وبعض المحققين
 من المتكلمين فلا يضطر لهذا القول ولذلك قالوا ان الاعراض باقية سوى الازمان
 والحركات والاصوات وذهب الى هذا القول جمهور المعتزلة ايضاً وفي شرح الزركشي
 على جمع الجوامع علة الحاجة الى المؤثر فيه اربعة مذاهب الاول ان علة الحاجة الى
 المؤثر الامكان ولا مدخل للحدوث فيها وهو اختيار الامام ونقله عن اكثر الاصوليين
 ونسبه صاحب الصحائف لجمهور المحققين ووجهه اننا اذا رفعنا الامكان عن الوهم بقي
 الوجوب بالذات او الامتناع بالذات وكل منهما ما يحيل الحاجة الى المؤثر فدل على ان
 علة الحاجة ليست غير الامكان الثاني انها الحدوث وهو المحر وج من العدم الى
 الوجود وهو قول باطل والثالث مجموع الامكان والحدوث فاعلة مركبة منهما
 والرابع ان العلة الامكان فقط والحدوث شرط والفرق بين الامكان والحدوث ان
 الامكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعاً واجباً
 ذاتياً والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبباً وبالعدم (قوله بالضرورة) اي هذا
 حكم ضروري لان العرض يتشخص ويتعين بمحله فلو قام عرض واحد بمكانين

ان للاعراض احكاماً
 منها انها لا تنتقل من محل
 الى محل آخر ومنها انه
 لا يقوم عرض بعرض
 بخلاف الفلاسفة ومنها انه
 لا يبقى زمانين واليه ذهب
 الاشعري ومن تبعه
 لانهم قالوا السبب المحجوج
 الى المؤثر هو الحدوث
 فلمهم استغناء العالم
 حال بقائه عن الصانع
 فدفعوا ذلك بان شرط
 بقاء الجوهر هو العرض
 وهو متجدد محتاج الى
 المدثر دائماً فالجـ وهو
 محتاج اليه بواسطته فلا
 استغناء أصلاً وقالت
 الفلاسفة ببقاء الاعراض
 ومنها ان العرض الواحد
 بالشخص لا يقوم بمكانين
 بالضرورة ولذلك نجزم
 بان السواد القائم بهذا
 الغل غير السواد القائم
 بالمحل الا آخر ولا فرق
 بينه وبين جزمنا بان
 الجسم لا يوجد في مكانين

له بحسب كل محل تعين وتخص لا متناع تواردا العلتين على معلول واحد
 بالشخص وإذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وما ذكر تنبيهه لاستدلال
 فان بعض الضروريات قد يخفى فيه عليه (قوله والثاني) أي القسم الثاني من
 القسمين المذكورين في النظم بقوله وهي عرض وجوهر (قوله بنفس داما) الجار
 والمجرور متعلق بداما قدم عليه للحصر وألف داما للإطلاق وفسر داما بمعنى ثبت
 وسيأتي يجعل الباء لآلة والمعنى حينئذ ان الجوهر ثبوته بنفسه لا بواسطة غيره
 بخلاف العرض فان ثبوته ووجوده بوجود محله وهو الجسم فلا وجود له استقلا لا ثم
 كان الاولى للصنف ان يقول هنا وفي تعريف العرض ما بنفس داما وماله وجود
 قام بالغير ليكون جاريا على ما هو اللائق في التعاريف والافان تفسير المذكور في
 الموضوعين يفهم منه اثبات حكمهما الوايداء للفرق بينهما ويجاب بضيق النظم (قوله
 وقام) عطف على ثبت للتفسير وهو تفسير مراد (قوله والمراد بالنفس) عبر بالمراد
 لان النفس قد تطلق على غير هذا المعنى أيضا (قوله وهو اطلاق حقيقي) دفع به
 توهم انه مجازي (قوله لآلة) لكن المعنى الحقيقي للآلة غير معقول هنا لان
 الآلة هي الوساطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه ولا يقل جعله لشيء في
 نفسه لعدم المغايرة فیراد حينئذ انه لا واسطة للغير في ذلك القيام فمضى الآلة هنا عده
 توسط الغير أي ان ذاته كافية في ذلك بخلاف العرض فان للغير مدخل في تحققه وهو
 المحل ولذا عبر بالمراد (قوله الى محل يقوم به الخ) كان الاولى ان يقول يقوم به فان
 قوله يقوم به يخرج عنه الصورة مع انها جوهر عندهم وهي محتاجة الى محل وهو
 الهيولى لكن ذلك المحل ليس مقوما كافي محل العرض وهو الموضوع لانه اعتبر
 فيه كونه مقوما للمحال فيه ثم ان قوله لا يحتاج ٣ الى محل يقوم به تفسير لاستغنائه
 بنفسه فيصير المعنى ان قيامه بنفسه هو عدم احتياجه لمحل يقوم به وسيأتي يقول
 وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء الخ فإل عبارتين واحد فهاذا تكرار وايضا هو
 بصدد شرح التعريف في اصطلاح المتكلمين لان التعريف المذكور لهم والمناسب
 له هو قوله ومعنى قيامه بنفسه عند المتكلمين الخ فيمكن الاولى حذف هذه الجملة
 اعني قوله والمراد الخ ثم يرد عليه وواحدة أخرى هي انه لم يذكر تعريف الجوهر
 باصطلاح الفلاسفة مع انه بصدد بيان اصطلاحهم وقد عرفوه بانه موجود لاني
 موضوع فعده من ذلك تعريفهم وذلك تعريف وقع باصطلاح بعض
 المتكلمين غير مرضي بل ذكر في المواقف انه تعريف للجسم باصطلاح بعض
 الصالحية من المعتزلة وذكر انه منقوض بالباري تعالى والجوهر الفرد والتعريف
 المشهور عند المتكلمين هو حادث متخير بالذات (قوله سواء كان) أي الشيء الذي
 قام به شيء آخر (قوله كافي سواد الجسم) يعني كافي الجسم باعتبار قيام السواد به
 وقوله كافي صفات الباري يعني كافي الباري تبارك وتعالى بالنسبة لقيام الصفات

(والثاني) أي وهو الجوهر
 (بنفس داما) أي ثبت
 وقام بنفسه قال في المصباح
 دام الشيء يدوم دوما ودواما
 ودومية ثبت اه
 والمراد بالنفس الذات
 وهو اطلاق حقيقي والباء
 في بنفس لآلة والمراد
 انه مستغن بذاته لا يحتاج
 الى محل يقوم به بخلاف
 العرض ومعنى قيامه
 بنفسه عند المتكلمين
 ان يتميز بنفسه غير تابع
 تخيره لتخير شيء آخر
 بخلاف العرض فان
 تخيره تابع لتخير الجوهر
 الذي هو محله المقوم له
 وعند الفلاسفة معنى قيام
 الشيء بنفسه استغنائه
 عن محل يقوم به ومعنى
 قيامه بشيء آخر اختصاصه
 به بحيث يصير الاول زمنا
 والثاني منه وتا سواء كان
 متخيلا كافي سواد الجسم
 ام لا كافي صفات الباري

٣ (قوله الى محل يقوم به)
 كذا بالذخ التي بايدينا
 والمناسب ان يقول الى
 محل يقوم به واصله عبر به
 عما يقتضى الاولوية
 المصدر بها

به وانما اولنا عبارته بذلك لان التعميم الذي ذكره انما هو في المحل الذي هو
 مصدوق الشيء بقريضة قوله متخيلا (قوله والمجردات) عطف على الصفات ولا يحتاج
 الى تأويل فان جعل معطوفا على الباري احتيج الى مثل التأويل المذكور (قوله
 هي النفوس الناطقة) النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة اي الهيولي متعلق
 بالبدن تعالى التدبير والتصرف وليست حالة في البدن باصطلاحهم والعقول جمع
 عقل وهو جوهر مجرد عن المادة متعلق بالاجسام تعالى التأثير وقوله ونحوهما
 نحو النفوس الناطقة التي للانسان النفس الفلكية القائمة بالفلك فان كل فللك له
 نفس وتسمى النفوس الناطقة للانسان نفوسا أرضية والنفوس الفلكية نفوسا
 علوية لما انها متعلقة بالاجرام العلوية كمتعلق الاولى بالاجرام الارضية السفلية
 ونحو العقول العشرة العلوية الملائكة الارضية وهي المدبرة للساكنات الاربعية النار
 والهواء والماء والتراب وهذا مبني على ان العقول باصطلاح الحكماء هي الملائكة
 باصطلاح اهل الشرع كما ذكر ذلك غير واحد منهم الا صباه في شرح الطوالع وانا
 معهم كلام ذكرناه في الحاشية الكبرى وذكرنا عبارة شرح الطوالع في الحاشية
 الثانية فانظرهما ان شئت (قوله اي ليست ب مركبة) يرجع لقوله غير جسم والذي
 بعده لما بعده (قوله واقسام الجواهر عند الحكماء) واما المنكحون فلا يقولون بهذا
 التقسيم (قوله فهو الهولي) هي كلمة يونانية معناها الاصل والمادة وفي اصطلاح
 الحكماء جوهر في الجسم قابل لما يعرض له من الاتصال والانفصال محل للصورتين
 النوعية والجسمية ونقل عن الصحائف ان الهولي اربعة الاولى جوهر غير جسم
 الثانية جسم قام به صورة كالهولي بالنسبة الى صورها النوعية الثالثة الاجسام مع
 صورها النوعية التي صارت محلا لصور اخرى كالخشب بصورة السرير والطين
 بصورة الكوز الرابعة ان يكون الجسم مع الصورتين محلا بصورة اخرى كالأعضاء
 بصورة البدن واجزاء البيت بصورة الهولي الاولى جزء الجسم والثانية نفس الجسم
 والثالثة والرابعة الجسم جزءهما (قوله فهو) اي ذلك المحال الصورة اطلاق لفظ
 الصورة فشمع الصورة الجسمية والنوعية لان الجسم عندهم مركب من ثلاثة
 جواهر محل اثنان منها في الاخرية قال للمحل هولي واسكن من المحالين صورة
 (قوله مركبهما) اي الهولي والصورة وقد علمت ان الصورة شاملة للصورة
 الجسمية والنوعية فالتثنية باعتبار ان لفظ الصورة شامل لهما فلا منافاة بينهما وبين
 ما قلناه انه مركب من ثلاثة جواهر (قوله وان لم يكن كذلك) اي لا محلا ولا
 حالا ولا مركبهما (قوله اي شأنه ذلك) زاده لان الارواح مخلوقة قبل
 الاجسام فقبل خلق الجسم لا تتعلق لها بالفعل به لئلا شأنه بذلك بمعنى انه
 متى وجد الجسم تعلقت به لكن هذا انما يلائم اصطلاح المتكلمين والتقسيم
 جار باصطلاح الحكماء وقد اختلفوا فيها فان افلاطون ومن قبله قالوا بقدمها مع

والمجردات ذكره السعد
 التفتازاني والمجردات
 هي النفوس الناطقة
 والعقول ونحوهما
 والمراد بتجردها كونها
 غير جسم ولا جسماني
 اي ليست ب مركبة ولا
 داخلية في الجسم فهي
 قائمة بنفسها واقسام
 الجواهر عند الحكماء
 خمسة لانه ان كان محلا
 لجوهر آخر فهو الهولي
 وان كان حالا في جوهر
 آخر فهو الصورة وان كان
 مركبا منهما فهو الجسم
 وان لم يكن كذلك فان كان
 متعلقا بالاجسام تعالى
 التدبير والتصرف اي
 شأنه ذلك فهو النفس

التناسخ وقال ارسطاطاليس النفس حادثة بشرط حدوثها حدوث البدن وعليهما
فالنفس الناطقة متعلقة بالبدن بالفعل وحينئذ فكان الاولى اسقاط هذه الزيادة
ولذلك لم يذكرها غيره قال في شرح الطوال قال المحكماء النفس غير حالة في
البدن ولا مجاوزة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق
الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق
الانسان بداره وثبوته الذي يرافقه تارة ويغادره اخرى لكنهما متعلقة بالبدن تعلق
العاشق بالمعشوق عشقا لا يتمكّن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه مادامت
مصاحبة ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسنيين
والعقلانيين عليه فان النفس في اول الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من
تخصياتها بالآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون أمهاتكم
لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تتعلق
اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من الطيف
اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسري بسرمان الروح الى
اجزاء البدن واعماله فتشيع تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة وباطنة
قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المتارة في ذلك العضو فعمه اه ثم تلك
القوى منها ما هو محرك ومنها ما هو مدرك والمحرك اما ظاهري وهي الحواس
الظاهرة واما باطني وهي الحواس الخمسة الباطنة الحس المشترك والخيال والمفكرة
والواهمة والحافظة والقوى المحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية
وتفاصيلها مذكورة في الميسوطات وتعرضنا لما في شرح النزعة الطبية فراجع
(قوله والافه والعقل) اى وان لم يكن متعلقا بتعلق التدبير والتصرف بل تعلق
التأثير فهو العقل (قوله فهو متخير) اى آخذ قدر من الفراغ وسيأتي معنى التخيير
(قوله اما ان يقبل القسمة) اى في جهة واحدة او جهتين او ثلاثة وللمتكلمين
اختلاف في اقل ما يتركب منه الجسم فعند الاشاعرة اقله جزآن فعلى هذا اذا انضم
جوهر فرد لا يخرج من مجموعهما جسم وهو قابل للقسمة في جهة واحدة فقط
وعند المالكية منزلة الجسم هو الطويل العريض العميق فاعتبروا فيه الطول والعرض
والعمق ثم اختلاف ابعاد انفاقهم على الاعتبار المذكور في اقل ما يتركب منه الجسم
فقال النظام لا يتألف الا من اجزاء غير متناهية وقال الجبائي من ثمانية اجزاء بان
يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن على جنبهما فيحصل العرض واربعة فوقها
فيحصل العمق وقال الغلاف من ستة بان توضع ثلاثة على ثلاثة قال في المواقف
والحق انه يمكن ان يحصل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن بجانب احدهما
جزء ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك تحصل الابعاد الثلاثة وعلى جميع التقادير فالتركيب
من جزأين او ثلاثة ليس جوهر افراد ولا جسم اعندهم فالمنقسم في جهة واحدة

والافه والعقل وقال
المتكلمون كل جوهر
فهو متخير وكل متخير اما
ان يقبل القسمة فهو
الجسم اولا فالجـ وهو
الفرد (واعلم) ان
للجوهر احكاما فمنها انها

يسمونه خطا وفي جهة بين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم
 وداخلان في الجسم عندنا انتهى مع حذف والمراد انه خط جوهرى وتقطع جوهرى
 اذا فرض انه مركب من جوهرين فردين او ثلاثة فقول من قال ان بعض المتكلمين
 يقول بالخط والسطح مراده بذلك البعض المعتزلة لانهم من المتكلمين وبالخط
 والسطح الجوهر يان وهما لا ينافيان في انكار المتكلمين للمقدار فان المقدار الذى هو
 احد قسمي الجسم خط او سطح او جسم تعليمي ومعلوم ان الجسم التعليمي عند الحكماء
 عرض قائم بالجسم الطبيعي وكذلك الخط والسطح قال في المواقف وشرحه المتكلمون
 انه كروا المقدار كما انكر والعدد بناء على تركيب الجسم عندهم من الجزء الذى
 لا يتجزأ فانه لا اتصال بين الاجزاء التي تركيب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة
 بالحقيقة الا انه لا يحسن بانقصالها الصغر المفاصل التي تماسمت الاجزاء عليها واذا
 كان الامر كذلك فكيف يعلم عندهم ان ثم في الجسم اتصالا الى امر متصل في حد
 ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تعرض في الجسم بينها عدم مشترك كما
 في المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تنجز لم يثبت وجود شيء من
 المقادير اذ ليس هناك الا الجوهر الفردة فاذا انتظمت في سميت واحدا حصل منها
 امر ينقسم في جهة واحدة يسمى به بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين
 حصل منها امر ينقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات
 الثلاثة حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم
 فليس لنا الا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو العرض اما
 خط او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة * واعلم ان المراد بذلك البعض هم
 المعتزلة فانهم يقولون بالواسطة بين الجسم والجوهر الفرد لا الاشاعة اذ لا واسطة
 عندهم كما علمت وفي شرح من لا زاد على الهداية الخط والنقطة والسطح اعراض
 غير مستقلة الوجود على مذهب الحكماء لانها نهايات واطراف للمقادير عندهم فان
 النقطة عندهم نهاية الخط وهونهاية السطح وهونهاية الجسم التعليمي واما
 المتكلمون فقد أثبت طائفة منهم خطا وسطيا مستقائين حيث ذهبوا الى ان
 الجوهر الفردة تتألف في الطول فيحصل منها خط والخطوط تتألف في العرض
 فيحصل السطح والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم فالخط والسطح على
 مذهب هؤلاء جوهران لا محالة فان المتألف من الجوهر لا يكون عرضا اه فان
 قامت هل تقول الفلاسفة بما قال به المعتزلة من الخط والسطح الجوهرين ايضا قلت
 لانهم قالوا باستحالة الخط المستقل اذ لو وجد وتوسط بين خطين هما طرفا السطحين
 فاما أن يحجبهما عن التلاقي فيكون ما به يلاقي أحدهما غير ما به يلاقي الآخر فيلزم
 انقسامه في العرض وهو محال اولا يحجبهما عنه فيلزم التداخل وهو ايضا محال لان
 مجموع الخطين أعظم من أحدهما بالضرورة وكذلك السطح المستقل يمثل الدليل

المذكور بان يقال لو وجد السطح مستقلا وتوسط بين سطحين هما طرفا جسمين فاما
 ان يحجبهما عن التلاقى أولا وكلاهما باطل الخ فثبت ان لا وجود للخط جوهرى ولا
 سطح جوهرى استقلا لا عندهم فهم يوافقون المعتزلة في ان الجسم هو ذو الابعاد
 الثلاثة وان خالفوهم فيما اتركيب منه الجسم فعند المعتزلة من الجواهر الفردة
 وعندهم من الهوى والصور والخاص ان اهل السنة لا يقولون بشئ من الخط
 والسطح مطلقا والمعتزلة يقولون بالخط والسطح الجوهر بين والفلاسفة يقولون
 بالخط والسطح والجسم التعليمى على سبيل كونها اعراضا ولا يقولون بالخط والسطح
 الجوهر بين فان قلت المعنى الذى سمته الفلاسفة سطحاً وخطاً وجسمات تعليمياً
 حقيقة عندهم المتكلمين قلت هي امور اعتبارية مرجعها الى ابعاد تعرض في الجسم
 لا وجود لها وانما الوجود هو الجسم وتلك الابعاد لا يصح ان يطلق عليها الخط او
 سطح او جسم تعليمى لعدم اصطلاحهم على ذلك لما علمت هذا تحرير هذه المسئلة بقدر
 الامكان وكثيرا ما يقع فيها الشبهة على الازهان وتخليط لعدم الوقوف على حقائق
 المعاني الاصلاحية وقل ان توجد مجموعة الاطراف على هذا الوجه فاحرص
 عليها (قول قابلة للبقاء زمانين) هذا المحكم ضرورى قال في شرح المقاصد معني اننا لم
 بالضرورة ان كتبنا وثبنا وبينا ويوتنا وذواتنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في
 الذوات بل ان كان في العوارض والميات لا معنى ان الجسم يشاهد باقية لا يرد
 الاستراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتعدد الامثال كما في الاعراض (قوله خلافا
 للنظام) فانه التزام انما لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتعدد الامثال كالاعراض قال في
 شرح المقاصد وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبنى على ان الجسم
 عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نهناك على انه ليس مذهب ان الجسم
 عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها انتهى
 والمثبه عليه هو قوله في موضع آخر فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند
 النظام اعراض مركبة من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم
 الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما خصنا من كتبهم ان مثل
 الاكوان والاعتقادات والالام والذات وما اشبه ذلك اعراض لا تدخل لها في
 حقيقة الجسم وقافا واما الالوان والاصواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات
 المموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام محقة حتى
 صرح بان كلاً من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة
 اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذى هو الجساد واما الروح فليس
 لطيف هو شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد انتهى وفي شرح النهر يدان
 هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه انتهى لكن اشتهر عنه القول بذلك كالقول
 بالطرفة انتهى قال في شرح المقاصد ومعناها يؤل الى قطع مسافة من غير حركة فيها

قابلة للبقاء زمانين من لا
 خلافا للنظام

وقطع لأجزائها ومن الشواهد الخمسة إبطالها لأنها قد لم يحصل خط أسود من غير
 أن يبقى في خلاله أجزاء بيض وليس ذلك لفرض اختلاف الأجزاء البيض بالسود
 بحيث لا تمتاز عند الحس لأن الأجزاء المشوقة أقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة
 لها إليها لكونها غير متناهية فينبغي أن يقع الاحساس بالبيض انتهى وقوله
 لكونها غير متناهية أي لكون الأجزاء المطفورة عنها غير متناهية عند النظام فإنه
 أشهر عنه أن أجزاء الجسم غير متناهية ولما ذهب لهذا المذهب ألزم بأنه لو كان كذلك
 لزم أن لا تقطع المسافة المحدودة لتوقف قطعها حينئذ على قطع أجزائها الغير المتناهية
 وقطع الأجزاء الغير المتناهية لا يكون إلا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه
 فاجيب بأننا لا نسلم أن قطع المسافة موقوف على قطع أجزائها الغير المتناهية وإنما
 يكون كذلك لو لم تكن للمتحرك طفرة من جزء إلى جزء ونترك الأوساط وهذا هو معنى
 الطفرة والزم من قال يتحرك كسب الجسم دورانه وبيانه أن الطوق الكبير منها إذا تحرك
 جزء واحد امتنع أن يتحرك الطوق الصغير وهو القريب من القطب مثلاً أو أزيد
 فلا بد من أن يقطع أقل من جزء فيتجزأ بالجزء الذي لا يتجزأ وأجابوا بأن الطوق
 الصغير يتحرك جزأً إلا أنه يسكن أينما يتحرك الطوق الكبير أجزاءً آخر ثم بعد ذلك
 ينهض للحركة الثانية فيسكن البطي في بعض أزمنة حركة السريع فلزم تفكيك
 أجزاء الرحي فتأمل (قوله في جعلها كالأعراض) أي في عدم البقاء زمانين (قوله
 ومنها أنها لا تتداخل) قال في المواقف وشرحه الجواهر يمتنع عليها التداخل أي
 دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحددان في المكان والوضع ومقدار الحجم
 وهذا الامتناع ليس معاً إلا بالتحيز كما ذهب إليه المعتزلة من أن الحيز له باعتبار
 وجود أحد الجواهرين فيه كونه مضاداً لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو
 لذاته بالضرورة إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساماً كثيرة
 متداخلة وجاز أن يكون الذراع الواحد من السكر بأس مثلاً ألف ذراع بل جاز
 تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وصرح العقل بأباه وقد اتفق على امتناع
 التداخل وأما النظام فقل أنه جوزه وظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه من أن الجسم
 المتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد إذ لا بد حينئذ من وقوع
 التداخل فيما بينها وإما أنه أمر التزمه وقال به قد يسأله فيعلم كيف وهو جحد للضرورة
 فلا يرتضيه عاقل لنفسه وإن صح أنه قال به كان مكابراً مخالفاً لمقتضى عقله انتهى
 وبهذا تعلم وجه إسقاط المصنف مخالفة النظام في هذا الحكم لا يقال الحكم الذي
 قبله وهو القول بعدم بقاء الأجسام كذلك لما علمت لانا نقول كأنه لما كان أشهر
 من هذا تعرض لذكر خلافه وقد علمت من قول السيد أي دخول بعضها الخ أن
 المقابلة ليست على بابها من المشاركة في الدخول بل المراد به دخول البعض في
 البعض والمقابلة محال لأنها استعملت في غير ما وضعت له (قوله على جهة النفوذ

في جعلها كالأعراض
 ومنها أنها لا تتداخل على
 جهة النفوذ

والملاقاة) أي وأما دخول الجسم في جسم آخر على وجه الظرفية فليس محالاً بل
المحال دخول البعض في البعض على وجه النقوذ فيه والملاقاة له بأسره من غير زيادة
في الحجم بل يكون حجم كل من الداخل والمدخول فيه بعد الدخول كحجمه قبل
الدخول وهو محال لاستلزامه مساواة الكل للجزء قاله التجار في حاشية جمع
الجوامع (قوله ومنها ثنائها في الصفات النفسية) المخالف في هذا الحكم الفلاسفة
والمخلاف بين المتكلمين وبينهم في انها هل هي متماثلة في الحقيقة أم متخالفة
فقال المتكلمون ان الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض
ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة
وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقالت الفلاسفة لا بناء على ان الجسم
مركب من الميولي والصورة الجسمانية والصورة النوعية التي بها صارت الاجسام
انواعاً ثم انه يلزم من تماثلها في الحقيقة تماثلها في الصفات النفسية والمصنف رحمه
الله اختصر عبارة شيخه السيد البليدي وتبعه في ذلك فعبر بلزوم الحكم ولم يصرح
بالمخالف فيه والمخطب سهل وفي المواقف لا يحصى ان يقول بتماثل الجواهر عن
ان يجعل جملة من الاعراض داخلية في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها
قال السعد في شرح المقاصد ولا أدري كيف ذهل عما في هذا الخاص من الوقوع في
ورطة أخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة
الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل اهـ (فائدة) الصفة الثبوتية عند
الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها
ككونها جوهر او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات بها
الى تعقل امر زائد عليها وما لالعبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى
زائد على الذات كالتمييز وهو الحصول في المكان ولا شك انه صفة زائدة على ذات
الجوهر والمحدث اذا معناه كونه مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات
المحدث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير
وقد يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما
ذكرناه من تعريف الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأى نقباء الاحوال منا
وهم الاكثرون قال بعض اصحابنا كالفاضي واتباعه بناء على المحال الصفة النفسية
ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر
جوها او ذاتا او شيئا وتمييزا واحدا قابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر
عندهم ولا يمكن تصورات قائمات مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها فهي ما يصح
توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهو لا قد قسموا الصفة المعنوية الى معلة
كالعلمية والقادرية ونحوهما والى غير معلة كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر
الاحوال منا أنكر الصفات المعلة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم

والملاقاة من غير زيادة
في الحجم ومنها ثنائها في
الصفات النفسية

والقدرة بذاته اه كذا في المواقف وشرحه (قوله كالتحيز) جعله من الصفات النفسية
هو وقبول الاعراض منوع كما يعلم ذلك اذ ذكرناه وقد وقع ذلك في عبارة شيخه السيد
البيدي وتبعه وتكاملت معه في الحاشية الكبرى (قوله كالماء والنار) مثل بهما
لما بينهما من التباعد بحسب الظاهر وهما متماثلان في الحقيقة وهي الصفة
النفسية وانما الاختلاف بينهما في العوارض وظاهر ذلك من هذا ان تركيب النوع
كالانسان من الجنس والفصل انما يتأني على طريقة الحكماء اما المتكلمون
فالحقيقة النوعية لسائر الممكنات الموجودة واحدة وانما الاختلاف بالعوارض
وهي ليست ذاتية لخروجها عن الحقيقة ويتفرع على ذلك مسئلة المسخ وقد
ذكرناها في الحاشية الكبرى (قوله لانه اعم وجود الخ) اصل العبارة في شرح
المواقف ونصها هكذا قدم الحكم على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف
فان احدهما قسمه اعمى العدد والمقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض
النسبية التي لا تقر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات انتهى
والمراد بالمقارنات الاجسام المقارنتها لله تعالى وقد حذف المصنف لظهور شمولها
وقوله كتقرر الكميات والكيفيات مرتبط بالمنفى والمعنى تقرر النسبيات في ذوات
موضوعاتها الشبيه بتقرر الكميات والكيفيات منتفى اي ليس تقررهما كتقررهما
وزاد المصنف قوله الا بالنسبة الى غيرها وهي زيادة ضرورة كما هو ظاهر وزاد قوله
العارية عن الكيفيات وهي زيادة حسنة افادتها جهة عموم الكم دون الكيف
في هذه المادة وان المجردات عارية عن الكيفيات لانها انما تكون في الماديات
وللمحقق الدواني كلام نقله صاحب تفریح الادراك شرح تشریح الافلاك
يناسب ما نحن فيه قال النشأة الانسانية مظهر جميع الاسماء والصفات اذ قد
اجتمع فيها جميع الحقائق من المجردات والماديات واللاطائف والكثائف فهو
انموذج لجميع العوالم ولذلك يسمى بالعالم الصغير ورمي يسمى بالعالم الكبير نظرا
الى سعة احاطته فان قلت ليس الانسان جزا من العالم فكيف يز يد على الكل
قلت العالم الصغير يكون حينئذ هو الموجودات الخارجية والكبير هو الانسان
بجميع ما شتمل عليه من الموجودات الخارجية والذهنية فيزيد على العالم
بالموجودات الذهنية فان قلت العالم الكبير ايضا شتمل على الموجودات الذهنية
اذ العقول والنفوس الفلكية ناطقة كما هو المشهور بين الفلاسفة قلت اما العقول
فلا احساس لها بالحواس الظاهرة عند الفلاسفة على ان اهل الذوق يرون ان
المجردات انما تعرفه تعالى بالصفات التنزيهية وما تعطى بها شأنتها من اللطافة والدوام
على جميع واحد بخلاف الانسان الكامل فانه يعرفه تعالى بما تعطيه جميع
النشآت انتهى وينسب للامام على كرم الله وجهه

دواؤك فيك وما تشعر به ودواؤك منك وما تبصر

كالتحيز والقيام بالنفس
وقبول الاعراض ونحو
ذلك ويجوز تبسيطها في
صفات المعاني كالماء
والنار ثم شرحت في
بيان النسخة مبتدأ منها
بالكم لانه اعم وجودا من
الكيف فان احد قسميه
اعنى العدد

وتزعم أنك جرم صغير * وفيك انطوى العالم الاكبر
وانت الكتاب المبين الذي به بحرفه يظهر المضمهر

وأقول ما نقل عن الدواني كلام اقناعي جار على طريقة الحكماء الاشراقيين وهو رجم
بالظنون (قوله يع المجردات) قال السيد في حاشية الطوالع العدد من أنواع الكمية
يع المجردات والمساديات والجواهر والاعراض والمجموع المركب من الواجب
والممكن بل اى موجود فرض اذا ضم الى غيره فانه يعرض له ما العدد وليس
لا كيف عموم بهذه المثابة (قوله موضوعاتها) وهى محلاتها القائمة بها (قوله الا
بالنسبة الى غيرها) مثلا الاين وهو حصول الجسم فى المكان لا يتقرر للجسم الا بتقرر
وتحقق المكان ومثله الماتى وبقية المقولات النسبية كما لا يخفى * وواعلم انه لو قال قدم
الكم والكيف على سائر الاعراض لكونهما اظهر تقرر فى موضوعيه مادونها
لتوقف تعقلاها على تعقل الغير وقدم الكم على الكيف لانه اعم وجودا والخ لا فاد
أمرين الاول وجه تقديمهما على غيرهما الثانى وجه تقديم الكم على الكيف مع
سلامة التركيب وحسن الایجاز (قوله ما يقبل القسمة) اعلم ان القسمة تطاق على
القسمة الوهمية والقسمة الفرضية والقسمة الفعلية بالاناء فيها وقد يعبر عن الثانية
بالقسمة العقلية والثالثة بالقسمة الانفكاكية قال القاضى مير القسمة الوهمية ما هو
بحسب التوهم جزئيا والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا انتهى ومعناه ان
العقل اذا حل امتدادا معيناً معونة الوهم الى اجزاء معينة تسمى هذه قسمة وهمية واذا
حكم بان هذا الامتداد وكل جزء من اجزائه يقبل التحليل لا على هذا الوجه كان تقسما
فرضيا عقليا وانما فرقوا بين الوهم والفرض العقلى لما ثبت عندهم ان الوهم يقف
فى القسمة لانه لا يدرك الاشياء الصغيرة لانها تفوت عن الحس والوهم انما يدرك
الصور الجزئية المتأدية اليه من الخيال وتلك الصور الجزئية حاصلة من ادراك
الحواس الظاهرة وحيث كان لا يدرك ما فات عن الحس لا يقوى على قسمته وأما
العقل فلا يقف لانه يتعلق بالكميات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة
والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها بلا وقوف له فى القسمة وبهذا ظهر وجه
جعلهم القسمة الوهمية من خواص الكم دون الفرضية ووجه تعرضهم فى تعريف
النقطة لئلا يثنى لما ان الكم لا يفوت عن الحس فيقوى الوهم على قسمته ويعلم
من ثبوت القسمة الوهمية له ثبوت الفرضية بالاولى وأما النقطة فانها تفوت عن
الحس فلا يقوى الوهم على قسمتها لكن العقل لا يقف فاحتج بالتعرض لئلا يقبول
القسمةين وقيل النقطة شئ ذو وضع لا يقبل القسمة أصلا لا وهميا ولا فرضيا ولا فعلا
وأما القسمة الفعلية فتتقسم الى كسرو وقطع فتحدث فى الجسم هو يتبين ثم ان
عروض القسمة الوهمية للجسم بواسطة قيام الكم به وأما القسمة الفعلية فلا يقبلها
الكم المتصل الذى هو المقدار لما تقرر ان القابل يبقى مع المقبول والالم يكن قابلا له

يع المجردات العارية
عن الكيفيات وأصح
وجودا من الاعراض
النسبية التى لا تقرر لها
فى ذوات موضوعاتها الا
بالنسبة الى غيرها كتقرر
الكميات والكيفيات
فقات (ما يقبل القسمة)

وعند عرض الفصل والفك على الجسم لا يبقى المقدر الاول بعينه لانه متصل
واحد في حد ذاته لا مفصل فيه أصلا بل يزول ويحصل هناك كمان أي مقدران
آخران لم يكونا موجودين بالفعل نعم الكم المتصل المحال في المسادة الجسمية بعد
المسادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة
ومعلوم ان المعدل لا يجتمع الاثر بل ينعدم عند وجوده كالمخطوات الموصلة للقصد
فالقابل للقسمة الانفكاكية هي المسادة أي الميولي الباقية بعينها مع الانفكاكية
والانفصال دون المقدر الذي هو الكم المتصل ولا يقبل الكم المنفصل أيضا القسمة
الاعنانية لانها عبارة عن زوال الاتصال ومعلوم ان معروض الكم المنفصل وهو
المعدود من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بفضه
عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي واذا لم يتصور ذلك في المعدود الذي
قد يكون محسوسا فأولى في العدد العارض له (قوله وهي فرض شيء غير شيء) يصلح
لكل من الوهمية والفرضية فان أراد فرضا جزئيا كانت القسمة وهمية وان أراد
كلها كانت فرضية ولعله لم يذكر صفة القسمة ولم يقيد بها بالوهمية بان يقول القسمة
الوهمية لكن لا للتخصيص بالنظر للفرضية بل لمقابلها أعني الانفكاكية لان
ما يقبل القسمة الوهمية أحق ان يقبل القسمة الفرضية فصيحة حسن (قوله لا يدخل
الخ) مذاق العبارة يقتضي انه لو لم يكن هذا المعنى مرادالم يدخل واحد منهما او يدخل
أحدهما دون الآخر بل قوله بعد وهذا المعنى لا يلحق المقدار الخ ربما يقيد انه لو لم
يكن هذا المعنى مرادالم يدخل الا الكم المنفصل لكن الاول حق دون الثاني فكان الاولى
للمصنف ان يقول وهذا هو المراد هنا دون الفعلية والالم يدخل شيء من افراد المعارف
وأياها الشائع في التعريف ان لا يقال قيد بذلك يدخل الخ لان هذا أصل وضع
التعريف بل المقصود الاولى منه شرح ماهية المعارف فذات التعريف تقتضي
دخول افراد المعارف ولا حاجة لان يقال ذكر هذا القيد لاجل ان يدخل الخ فتأمل
(قوله وتطابق) أي القسمة من حيث هي لا بالمعنى السابق المذكور فقيدها استخدام
وقوله لا يلحق المقدار أي ولا الكم المنفصل كما علمت (قوله هو يتان) أي حقيقةتان
خارجيتان قال الدواني في حواشي التجريد تدفع الا عن الفارابي في تعاليقه هوية
الشيء وعينه ووحدة وشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كلها واحد اه
(قوله لان الملقوق الخ) عبارة القوم لان القابل وهو الواقع في التعريف فلا تبيان به
منعين اذ يفهم من كلامهم الفرق بين القابل واللاحق فان القابل للشيء
ما يجتمع وجود ذلك الشيء كما يقال مثلا الجوهر قابل للبقاء زمانين واللاحق
أعم منه لانه ما يطرأ على الشيء ولو لم يجتمع وجوده كما يقال العدم يلحق الممكن مثلا
فان قلت يقال الممكن قابل للعدم قلت صحيح هذا فان قبول العدم ليس بنفس

وهي فرض شيء غير شيء
وهذا هو المراد هنا لا يدخل
الكم المتصل والمنفصل
وتطابق على الافتراق
بحيث يخص للكم
هو يتان وهذا المعنى
لا يلحق المقدر لان
المحقق يجب بقاؤه

العدم قاله بول لا عدم مصاحب لو جود الممكن لانه وصف له ه فان قلت يقال أيضا
العدم يقبله الممكن ه قلت يرجع لقولنا الممكن قابل للعدم او المراد بعدم بالامكان
وهو وصف قائم بالممكن لا يفارقه والكلام في العدم بالفعل ورحم الله المصنف فانه
كثير ما يدعى دل عن تعبيراتهم بلا داع ولست أدري ما سببه ويقع مثله للسيد
الابليدي أيضا وقد يجاب عن المصنف بان المراد بالقابل ما يلزم الماهية بحسب
الوجود الخارجي (قوله عند اللاحق) مصدوقه القسمة الفعلية على فرض صحتها
والمحذوف مصدوقه الحكم أي لو كان الحكم قابلا للقسمة الفعلية لوجب بقاؤه عند
عروضه له لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما بيان الملازمة فلأن القابل يجب بقاؤه
عند عرض المقبول وأما بيان بطلان التالي فلانه عند عرض القسمة الفعلية
ينعدم المقدار فلا بقاء له أصلا لكن قد علمت مما سبق ان المقدار معدوم هيئ لا تقسام
الهيولى لانها القابلة للتقسام وأما الصورة الجسمية فلا تقبل القسمة الفعلية أيضا
لان تفرق الجسم الواحد الى جسمين اعدام الجسميته واحداث الجسمين الآخرين
هو اعلم ان قولهم القابل يجب وجوده مع المقبول مقيد كما قال القاضي مير بما اذا كان
المقبول وجوديا وعدمه ملكة ومعلوم ان الانفصال كذلك لان المراد منه اما حدوث
هو يتبين او عدم الاتصال عما من شأنه ذلك (قوله هو المادة) أي الهيولى الباقية
بعضها وذلك لانه حيث ثبت ان القابل للقسمة الفعلية ليس هو المقدار ولا الصورة
الجسمية لم يبق إلا أن القابل لها هو الهيولى لاننا شاهدنا عرض الانفصال على بعض
الاجسام فلا بد من امر قابل لها فيه فان القسمة الفعلية الطارئة على الجسم اعدام
المقدار الاصلى وللصورة الجسمية الاصلية واحداث مقدارين آخرين وصورتين
آخرين فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المنفصلين ولا
بد أن يكون ذلك الشيء باقيا بعينه وهذا هو دليل الهيولى فانظره مبسوطا في شرح
الهداية (قوله بالذات) متعاقب قوله يقبل أي ان قبوله للقسمة ذاتي له لانه من
ذاتياته حتى يرد ان قبول القسمة من خواصه والخاصة من قبيل العرض بل
معناه انه لا يدخل لا غير في قبوله للقسمة كما في الجسم فان قبوله لها بواسطة الحكم
وكبقية الامثلة التي ذكرها وقد أشار الى هذا بقوله أي بذاته ثأل عوض عن المضاف
اليه والباء للسببية أي ان ذاته كافية في ذلك القبول لا يحتاج لتوسط امر كما في الحكم
بالغير (قوله الحكم بالعرض) وهو الذي يقال له انه كم بسبب مقارنته للحكم الذاتي
افاده في شرح التبريد (قوله اذهو محل) أي فهو كم متصل بالعرض (قوله او بحسب
العدد) فهو كم منفصل بالعرض (قوله كالضوء القائم بالسطح) أي بسطح الجسم
المضي قال الكاتب في شرح المحصل الظهور اذا كان للشيء من ذاته يسمى ضوا
وذلك مثل ما للشمس والنار والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نورا كما للجدران
المستنيرة لضوء الشمس والسراج والترقيق الذي للشيء من ذاته كالشمس يسمى

عند اللاحق والمقدار
الواحد اذا انفصل فقد عدم
وحصل هناك مقداران
لم يكونا موجودين بالفعل
قبل الانفصال بل القابل
للتقسام بهذا المعنى هو
المادة الباقية بعينها دون
المقدار الذي هو الحكم
المتصل وقوله (بالذات)
أي بذاته لاخراج الحكم
بالعرض وهو أربعة
الاول محل الحكم كالجسم
اذهو محل بحسب المقدار
الحال فيه او بحسب العدد
اذا كان الجسم متعددا
الثاني الحال في الحكم
كالضوء القائم بالسطح
والطول والقصر العارضين
للخط الثالث الحال في
محل الحكم

شعاعا والفرق الذي للشيء من غيره يسمى برقا كالألوان (قوله كالبياض المحال في الجسم) فان قلت أي فرق بين الضوء والبياض الذي هو اللون حيث ائتمت به في الضوء حلو له بسطح الجسم وفي اللون حلو له بالجسم مع انهما من واحد لا سيما وقد ذهب بعضهم الى ان الضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجود زائدة عليه كما في شرح المواقف وهلا اعتبر في كل منهما الحلو بالسطح أو بالجسم وإذا كان الامر كذلك تكرر التمثيل فيكونان نوعا واحدا ~~ك~~ كذا وقع هذا الاشكال عند الوصول لا قرأ هذا المحل وحصلت وثقة ثم رأيت بهامش شرح السيد على المواقف بخط بعض الفضلاء عند ما مثل السيد بالمثالين المذكورين مانصه هذا مبني على ان الضوء قائم بالسطح واللون يوجد في اعماق الجسم ايضا اه وبه يزول التوقف ويندفع الاشكال الا ان هذه دعوى ليست بيينة ولا مبينة واهل الله يفتح بالبيان (قوله كالعالم المتعلق بعلومين) فان المعلومين معروضان لكم المنفصل الذي هو العدد (قوله اسم ناقص) المراد بكونه ناقصا انه خالف ما حق الاسم ان يكون عليه ود ثلاثة احرف فان الذي تقتضيه صناعة النحو والتعريف انه اذا سمى بحرف من الحروف يلزم ان يزداد عليه حتى يبلغ بصيغته اقل ما تكون عليه الاسماء المتكئة وذلك ثلاثة احرف فيراد على كل حرف حرف من نوعه فيقال في ما ماء وفي لا لا وفي لو لو وفي اي اي وانما فعل التعويون ذلك لانهم رأوا العرب قد فعلت مثل ذلك فيما عربت به وصيرته اسما من هذه الحروف قال عاقت ذالتو تذكره وان لو اذاك اعيانا

وقال القمامي ولكن اهاكت او كثيرا وقيل اليوم عالجها بقدر

(قوله امام متصل وامام منفصل) هذا التقسيم حقيقي فلا يتصادق فيه الاقسام فالمنفصلة حقيقة وقد يكون التقسيم اعتباريا فتصادق كلها او بعضها فالمنفصلة تكون مانعة خلوها تحتها جميع كتنظيم الكلمة الى الاسم والفعل والحرف فان الاقسام تتصادق في نحو من كما هو ظاهر (قوله يمكن ان يفرض) متعلق الامكان الفرض ومتعلق الفرض الاجزاء فالاجزاء فرضية والفرض حاصل بالامكان لا بالفعل وانما اعتبار ما كان الفرض دون حصوله بالفعل لان امكان الفرض خاصة من خواص الكم والخاصة لازمة والفرض بالفعل منفك فليس خاصة وانما كانت الاجزاء فرضية لافعال لان الفرض لا ينجز بالفعل ولان التجزئة فرع قبول القسمة الفعلية ولا يقبلها الكم كعالم وهذه اجزاء فرضية ثم ان اجزاء الجسم التعليمي اجسام تعليمية واجزاء السطح سطوح واجزاء الخط خطوط فقوله اجزاء صادق بالاجسام والسطوح والخطوط على التوزيع الذي قلناه (قوله تتلاقى على حد واحد مشترك) أي يتلاقى كل جزأين منها على حد واحد فالجسمان في التعليمي يتلاقيان على سطح والسطحان يتلاقيان على خط والخطان يتلاقيان على نقطة فعلم ان الحد

كالبياض المحال في الجسم فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محال ما الجسم الرابع متعلق الكم كالعالم المتعلق بعلومين (فكم) أي فهو كم بتثديد الميم ووقف عليه بالسكون وانما شددت لان كم اسم ناقص والاسماء الناقصة اذا جعلت اعلاما شددت الحرف الاخير منها واعلم ان الكم امام متصل واما منفصل فالاول هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد

المشترك مخالف بالنوع للتلاقيين قال القاضي مير والحدود المشتركة يجب كونها
مخالفة بالنوع لما هي حدود له لأن الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى أحد
القسمين لم تزد ذاته أصلا واذا فصل منه لم ينقص منه شيء ولولا ذلك لمكان الحد
المشترك جزأ آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة
والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزأ من الخط بل هي
عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم (قوله مشترك
بين جزأين) معنى اشتراكه بين الجزأين هو صحة اعتباره جعله نهاية لأحدهما بداية
للآخر الى آخر ما سياتي فقوله بهد يكون هو بعينه الخ تفسير لمعنى الاشتراك (قوله
ذو وضع) لانه اما سطح او خط او نقطة وكل منها ذو وضع (قوله اي قابل الخ) تفسير
لكونه ذا وضع (قوله واقع بين مقدارين الخ) صفة حد فهو مجرور وقد وصف
الحد بصفات ثلاثة كونه واحداً وكونه مشتركاً وكونه واقعاً بين مقدارين ويصح ان
يقرب بالرفع خبراً به مدخراً لقوله وذلك الحد المشترك قال القاضي مير والمراد بالحد
المشترك ما يكون نسبته الى الجزأين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط
فانها ان اعتبرت نهاية لأحد الجزأين يمكن اعتبار كونها نهاية للجزء الآخر وان
اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للجزء الآخر فليس لها اختصاص بأحد
الجزأين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتهما اليهما على
المسوية وكما الخط بالقياس الى جزئي السطح والسطح بالقياس الى جزء الجسم والاین
بالنسبة الى جزئي الزمان (قوله يكون هو) اي الحد المشترك نهاية لأحدهما الخ
الاحتمالات العقلية اربعة لانه اما أن يكون بداية لهما ونهاية لهما او بداية
لأحدهما ونهاية للآخر او بالعكس فقوله المصنف نهاية لأحدهما وبداية للآخر
تحت صورتان وقوله ونهاية لهما صورة واحدة واسقط ما اذا كان بداية لهما وكان
الاولى ان يقول بعد قوله ونهاية لهما او بداية لهما كما صرح به في المواقف وشرحه
وعبارته هكذا والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية
لأحدهما وبداية للآخر ونهاية لهما وبداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات اهـ وتتمام ذلك في الحاشية (قوله بان اعتبار الخ) تصوير لقوله ونهاية
لهما وضمير التثنية في قوله ابتداء لهما يعود للمقدارين وأما اذا اعتبر كون الحد المشترك
بداية لهما وهي الصورة المخدوفة في كلامه فانه يعتبر ابتداء لهما من الوسط فيجعل
الحد المشترك بداية لكل واحد من المقدارين وأما اذا اعتبر نهاية لأحدهما وبداية
للآخر فانه يعتبر البداية من أحد الطرفين فيكون الحد المشترك نهاية له ثم يعتبر
الحد المشترك بعينه بداية للمقدارين الآخر فالنهاية طرف ذلك المقدار ويتضح لك
ذلك كما بالتخييل في هذا الخط المرسوم بالمسامش (قوله فاذا قسم خط الخ) يفرع
على قوله (قوله وذلك الحد المشترك الخ) والثاني عطف على قوله فالاول والمراد

مشارك بين جزأين منها
وذلك الحد المشترك ذو
وضع اي قابل للإشارة
الحسية واقع بين مقدارين
يكون هو بعينه نهاية
لأحدهما وبداية للآخر
أونهاية لهما بان اعتبر
ابتداء لهما من الطرف فاذا
قسم خط الى جزأين كان
الحد المشترك بينهما
النقطة واذا قسم السطح
اليهما فالحد المشترك هو
الخط واذا قسم الجسم
فالحد المشترك هو السطح
والثاني ما لم يكن بين
أجزائه حد مشترك وهو
العدد كالعشرة اذا انصفتها

بداية
بداية
بداية
نهاية
نهاية
نهاية

بالثاني الحكم المنفصل قال القاضى مير ولا يوجد بين اجزاء الحكم المنفصل حد مشترك
 فان العشرة اذا قسمتها الى ستة او اربعة كان السادس جزا من الستة داخليا فيها وخارجا
 عن الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهى الستة والاربعة كما كانت
 النقط مشتركة بين قسمي الخط انتهى (قوله منتهى) اسم يكون والخامس خبرها
 وقوله ومبدأ عطف على منتهى والاخر صفة النصف والسادس خبر يكون ايضا
 (قوله والالم يكن تنصيفا) اى وان لا يلاحظ هذا الاعتبار المذكور لا يكون التقسيم
 المذكور تنصيفا (قوله اى لا يجوز الخ) تفسير لا يكونه غير قار من القرار وهو الثبات
 ومعلوم ان اجزاء المفروضه اذا لم تجتمع في الوجود الخارجى كان غير ثابت وانما
 وصف الاجزاء بمكونها مفروضه لانه لا اجزاء فيه بالفعل اذ هو عرض والعرض
 لا يتجزأ بذاته وانما يتجزأ بواسطة الجسم القائم هو به (قوله وهو الزمان) فالزمان كم
 متصل لكنه غير قار الذات لان وجود اجزائه عما يكون على سبيل التعاقب والتوالي
 فوجود الجزء الثانى بعد انعدام الاول وهكذا ومن ثم قيل الزمان عرض سبيل وقى
 المقام بحث مذكور فى الحاشية (قوله فالان مشترك) لا يظهر تفريعه على قوله
 واما غير قار الذات الخ فكان المناسب ان يأتى بالواو اللهم الا ان يقال انه لما قرر رأولا
 ان الحكم المتصل هو الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء الخ وقد قسمه الى قار وغير قار
 وجعل الزمان من الثانى صح له ان يفرض قوله فالان الخ فانه قد علم ان الان حد
 مشترك بين الماضى والمستقبل يصح ان يجعل نهاية للاول وبداية للثانى كما علم مما
 سبق ثم ان الان نفسه لا يقبل القسمة ومن ثم قيل حال الان من الزمان كحال
 النقطة من الخط والان هو الزمان كحال وقول اهل العربية انه اجزاء من اواخر
 الماضى واولى المستقبل اصطلاح لهم مبنى على الظاهر اذ اللغة لا تبني على مضائق
 الفلاسفة (قوله واما قار الذات) عطف على قوله واما غير قار الذات وقوله اى يجوز
 اجتماع الخ زاده مجرد التوضيح والافقده علم من المقابل (قوله فان انقسم الخ) شروع
 فى تقسيم المقدار الى خط وسطح وجسم تعليمى (قوله فبحسب تعليمى) القيد للاحتراز
 عن الجسم الطبيعى فانه من مقولة الجوهر وهذا من مقولة العرض وفى شرح
 المقصد الجوهر المتخير هو الجسم الطبيعى والكمية القائمة به السارية فيه هو الجسم
 التعليمى (قوله وهو اتم المقادير) وجه ذلك انه عبارة عن الابعاد الثلاثة فن حيث
 اشتماله على بعدين يتحقق السطح وعلى واحد يتحقق الخط فهو جامع للمقادير كلها
 (قوله سعى بذلك) اى بالجسم التعليمى (قوله لانه يبحث عنه فى التعاليم) المراد
 بالبحث عنه فى التعاليم جمع تعاليم وهو التفهيم وافادة التعلم ان الحكماء كانوا يقدمون
 على الاشتغال بالعلم الطبيعى والعلم الالهى الاشتغال بالعلم الرياضى وهو علم باحث عن
 اشياء يمكن ان تجرد عن المادة فى الخارج كالمهندسة والحساب والمساحة والمهنة
 وغيرها من بقية العلوم الرياضية وانما قدموا الاشتغال بهذه العلوم على غيرها لان

يكون منتهى النصف
 الخامس ومبدأ النصف
 الاخر السادس لا
 الخامس والالم يكن
 تنصيفا والحكم المتصل اما
 غير قار الذات اى لا يجوز
 اجتماع اجزائه المفروضه
 فى الوجود وهو الزمان
 فالان مشترك بين
 الماضى والمستقبل واما
 قار الذات اى يجوز اجتماع
 اجزائه المفروضه فى
 الوجود وهو المقدار فان
 انقسم المقدار فى الجهات
 الثلاث الطول والعرض
 والعمق فبحسب تعليمى
 وهو اتم المقادير سعى
 بذلك لانه يبحث عنه فى
 التعاليم

براهينها قطعية يقينية لكونها محسوسة فتألف النفس الوقوف على اليقنيات ولا
تقنع بالظنيات لآلفها ذلك واعتمادها فالعلوم الرياضية تسمى تعليمية أيضا بالاعتبار
الذي كوركما تسمى رياضية باعتبار انهم يروضون بها انفسهم استعارة من رياضة
الفرس ثم ان هذه العلوم منها ما موضوعه المقدار مطلقا كالهندسة والمساحة ومنها
ما موضوعه المقدار مع ضمنية غيره اليه كالمهنة فانها كما تبحث عن الدوائر
والخطوط وهما من المقدار كذلك تبحث عن الافلاك وهي اجسام ومنها ما موضوعه
الكم المنفصل كالعدد وتفصيل هذا الكلام يطالب من حواشي الهداية عند تعريف
المهنة بأنها علم يبحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة
البشرية فان قلت لم قيد الجسم بالتعليمي دون اخويه مع انه يقال سطح تعليمي وخط
تعليمي لتحقيق وجه التسمية فيهما ايضا قلت لما كان الجسم عندهم مشتركا بين
الطبيعي والتعليمي احتاج للتقييد للامتياز ولا كذلك الخط والسطح فانهما لا يكونان
الا كذلك اذ ليس لهم خط جوهرى ولا سطح جوهرى حتى يحتاج الى التقييد
للتخصيص نعم أثبت المتزلة خطا جوهريا وسطحا جوهريا والكلام ليس
باصلاحهم الا ان وأما المحققون من المتكلمين دونهم فلا يقولون به ما بل
يجعلونهم ما من قبيل الجسم بناء على تعريفهم الجسم بما قبل القسمة ولون جهة
واحدة وقد تقدم ذلك فتدبر (قوله اي الرياضات) هكذا بغير باء جمع رياضة
وهو ظاهر لان الرياضة ناشئة عن التعليم المتعلق بتلك العلوم وربما عبر بعضهم
بالرياضيات باثبات الباء جمع رياضي وله وجه فان تلك العلوم متعلق بالتعليم (قوله
اربعة) هي الزمان والخط والسطح والجسم التعليمي (قوله وانما كان الجسم)
شروع في الاستدلال على عرضية الثلاثة (قوله لانه قد يتبدل) هذه مقدمة
صغرى يضم اليها كبرى هكذا وكل ما شأنه ذلك فهو عرض فالجسم التعليمي عرض
أما بيان الصغرى فالمشاهدة لاننا نرى قطعة عجين مثلا فتجعلها أشكالا مختلفة تارة
تجعلها أشكالا مربعة وتارة تجعلها مثلثا وتارة كرويا وهكذا وأما الكبرى فلانه
لو لم يكن عرضا لكان داخل في مقومات الجسم فيكون ذاتياله والثاني وهو كونه
ذاتياله باطل فان بقاء الحقيقة الجسمية مع زواله يمنع كونه مقوما اذا الحقيقة تنفي
بانتفاء أى جزء فكان من اجزائها (قوله لانه غير واجب الثبوت للجسم) وكل ما كان
كذلك فهو عرض هذا كالدليل المتقدم وأشار الدليل الصغرى بقوله فان الجسم
يحصل بدونه أى وكل ما كان كذلك فليس واجب الثبوت له ولو كان من مقوماته
وذاتياته لكان واجب الثبوت له ضرورة وجوب ثبوت الجزء لكل وفي الدليل
الاول مناقشة ذكرناها في الحاشية مع كلام نفيس يتعلق بالمقام (قوله كالكرة
الحقيقية) معنى كونها كرة حقيقية انها تامة التكوين ولا تكون كذلك الا اذا
كانت لاخط فيها بالفعل ولا يقدّر على انشائها أحد الا المولى تبارك وتعالى اهـ

اي الرياضات لا طبيعي
لانه جوهر اوفى جهتين
سطح اوفى جهة واحدة
نقط فالكم المنفصل
اربعة وأما المنفصل فهو
العدد لا غير وانما كان
الجسم التعليمي عرضا لانه
قد يتبدل مع بقاء الحقيقة
الجسمية المشخصة وانما
كان الخط عرضا لانه غير
واجب الثبوت للجسم
فان الجسم يحصل بدونه
كالكرة الحقيقية فانها
موجودة

ولا خط فيها بالفعل وانما كان
الجسم وانما كان الزمان
عرضا لانه مقدار الحركة
على احد الاقوال فيه
والمقدار يتوقف على
المقدربه والحركة عرض
والمفتقر الى العرض عرض
وانما كان العدد عرضا
لانه متقوم بالوحدات
التي هي اعراض والمتقوم
بالعرض عرض فيكون
العدد عرضا ولاكم خواص
ثلاث يتوصل بها الى
معرفة حقيقة الاولى ان
يقبل القسمة الثانية
وجود عادي بعدهما بالفعل
كفاي العدد واما بالتوهم
كفاي المقدار فان كل مقدار
من المقادير الثلاثة يمكن
ان يفرض فيه واحد بعده
كفاي العدد الجبل بالاذرع
ومعنى العدد انك اذا
اسقطت منه امثاله في
العدود والثالثة المساواة
ومقابلها اعني الزيادة
والنقصان فان العقل
اذا لاحظ المقادير والاعداد
ولم يلاحظ معها شيئا آخر
امكنه الحكم بينها بالمساواة
ومقابلها واذا لاحظ شيئا
آخر ككون هذا احمر ولم
يلاحظ معه عددا ولا مقدارا
لم يمكنه الحكم بشئ منها

٣٢ السطح عرضا لانه يحصل بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات

القوى البشرية عن ذلك فالافلاك على القول بكرويتها اقامة التكوير فهي كرة
حقيقية وانما قيد الكرة بالحقيقة لان غيرها فيه خط بالفعل (قوله ولا خط فيها
بالفعل) قد علمت انه تعريف الكرة الحقيقية (قوله بواسطة التناهي) اي انتهاء
الجسم به كما يقرر ان الجسم ينتهي بالسطح كاتهاء السطح بالخط والخط بالنقطة
(قوله لا يكون من مقومات الجسم) اي فانه قد ينعدم التناهي بخصوص ببعض
الاشكال بحدوث شكل آخر يرد على الجسم مع بقاء الجسم بحاله (قوله مقدار
الحركة) وهي حركة الافلاك (قوله على احد الاقوال فيه) هي جهة مذكورة في
الحواشي الكبرى (قوله والمفتقر الى العرض عرض) ممنوع كيف والجوهر
متوقف على العرض وهو ليس بعرض واجاب المصنف بان المفتقر الى العرض
اي من حيث تقومه وحصوله به وهو تاويل بالدلالة للكلام عليه (قوله
يتوصل بها الى معرفة حقيقة) فيصبح تعريفه بكل واحدة منها كما يصح التعريف
بها كلها وليكنهم اقتصروا منها على واحدة لكفايتها واختاروا الاولى لانه يظهر فيها
واشار بقوله يتوصل الخ الى ان معرفة حقيقة بالعدم متعذرة وكذا بقية المقولات
لانها اجناس عالية فلو عرفت بالعدم لكان هناك جنس فوقها وهو خلاف
المفروض ومن ثم صرحوا بان تعاريفها رسوم (قوله ان يقبل القسمة) اي الوهمية
وهي فرض شئ غير شئ كما تقدم فان قلت الجسم يقبلها ايضا قلت قبول الحكم
له ذاتي اي يقبلها لذاته واما الجسم فانه يقبلها بواسطة (قوله وجود عادي) عد
شئ باخر اذناؤه به بالقامساويه منه مرتين او اكثر مثلا الواحد بعد الخمسة يعني
انه اذا طرح من الخمسة واحد خمس مرات فنبت والاثنان بعدان الاربعة يعني انهما
اذا طرحا منها مرتين فنبت وهكذا (قوله كفاي العدد) فان العادم وجود فيه بالفعل
وهو الواحد (قوله كفاي عدد) ببناء الفعل للمجهول او بفوقية وبنائه للعلوم
والجبل بجملة فوحدة ومثال ذلك ان الجبل قام به المقدار فاي قسم اعتبرته كشر
او فتر او ذراع مثلا فانك تعد بقية الجبل به بان تسقطه منه مرة او اكثر (قوله المساواة)
كما تقول هذا المقدار مساو لهذا المقدار وهذا العدد مساو لهذا العدد (قوله الزيادة
والنقصان) فان اي مقدارين فرضتهما ونسبتهما اما متساويان او أحدهما ازيد
ويلزم ان يكون الثاني انقص وكذا العددان (قوله عرض) زاده وان فهم من قوله
الكيف لوصفه بقوله غير قابل الخ (قوله للقسمة والنسبة) تعميم في المقبول لكن
قضية مقابلة لقوله فالكيف ما يقبل القسمة بالذات الخ قصره على عدم قبول القسمة
الا ان يحجب بان التعميم اخذ من حذف المفعول (قوله بها) متعلق بقابل اي ان
القبول الذاتي منتف عنه وان وجد فيه القبول العرضي كالعلم بالمر كبات الا في او
متعلق بقوله غير اي ان عدم القبول ذاتي له لا بواسطة شئ آخر (قوله فخرج الجوهر)

(والكيف) عرض (غير قابل) للقسمة والنسبة (بها) اي بالذات اي لا يقبل القسمة ولا النسبة
لذاته فخرج الجوهر والكيف وباقي الاعراض النسبية التي هي الاضافة والاعتناء والوضع والملاك وان بفعل

قدية قال هو لم يدخل في العرض الذي وضع موضع الجنس من المعرف الذي هو الكيف حتى يخرج بالتعريف الا ان يقال مراد بالخروج عدم الدخول وقوله والكم الخ خرج بقوله غير قابل للقسمه فان الكم يقبل القسمه وقوله وباقي الاعراض النسبية خارج بقوله والنسبية (قوله المستفاد من الضمير) اي في قوله بها لانه راجع للذات (قوله كالعالم بالاشياء المركبة) فان العلم واحد في ذاته كيف لا يقبل القسمه لانه متعلقه وهو المعلوم يقبلها فلا يقال العلم الذي هو من مقولة الكيف قبل القسمه فيكون خارجا عن التعريف لان قبوله القسمه لالذاته بل بواسطة متعلقه فلا ينافي انه في حد ذاته لا يقبل القسمه فهو داخل في التعريف (قوله وبالاشياء البسيطة) كالعالم المتعلق بالنقطة مثلا فانه لا يقبل القسمه باعتبار تعلقه بذات الامر البسيط ولا يخفى ان العلم المتعلق بالبسيط لا يقبل القسمه ايضا باعتبار ذاته فهو داخل في التعريف نعم يرد على من عرف الكيف بانه عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمه واللا قسمه في محله اقتضاء اوليا فأورد عليه العلم المتعلق بالبسيط فانه يقتضي اللا قسمه فيكون خارجا فنص على انه داخل بقوله اقتضاء اوليا ومعلوم ان اقتضاء العلم المذكور للا قسمه ليس اوليا بل هو ثانوي والمصنف لم يعرف بهذا التعريف وقد اختلط عليه أحد التعريفين بالاخر فتدبر (قوله ولا ترد النقطة ولا الوحدة) اي فان كلا منهما لا يقتضي القسمه لذاته فيدخلان في تعريف الكيف فيكون التعريف غير مانع والجواب انه من امور الاعتبارية وفي كونها من الامور العدمية نظر بل هما امان الامور الاعتبارية او من الموجودات الخارجية وتتمام الكلام في الحاشية الكبيرة (قوله وبما بعده النقطة والوحدة) مبنى على انهما ليسا من مقولة الكيف ولذلك قال حفيد السعد الاحراز عنهما على مذهب من لم يجعلهما من الامور الاعتبارية او من مقولة الكيف (قوله لا يقال) ايراد على التعريف الثاني للكيف ومحل الايراد قوله لا يتوقف تصوره على تصور غيره وحاصله ان بعض الكيفيات قد يتوقف تصورها على تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فان هذه كلها كيفيات نفسانية يتوقف تصورها على تصور غيرها فان العلم يتوقف تعقله على تعقل المعلوم والقدرة على تعقل المقدور وحاصل الجواب ان تصور هذه الامور يستلزم ويستعقب تصورات متعلقاتها او اما المقولات النسبية فانها انما تتعقل بعد تعقل المنسوب والمنسوب اليه فظهر الفرق بين هذه الكيفيات وبين الاعراض النسبية (قوله واستعقاب) عطف لازم على ملزوم فان تصور الملزوم يستعقب تصور اللازم اي يجي عقبه على الفور ومن هذه الفورية حصل الاشتباه بين تصور الملزوم واللازم وتصور الامور النسبية وقد علمت الفرق بينهما (قوله بمعنى ان تصوره الخ) تصوير اللا استلزام والاستعقاب وقوله متعلق بفتح اللام ويجوز

وان يتعمل ودخل في التقيد بذاته المستفاد من ضمير العلم بالاشياء المقنضية للقسمه وعدمها كالعالم بالاشياء المركبة فان العلم بها يقتضي القسمه وبالاشياء البسيطة فان العلم بها يقتضي عدم القسمه بالنظر للمتعلق لالذاته ولا ترد النقطة ولا الوحدة لانهما عدميان ومن جعلهما من الاعراض رسم الكيف بانه عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي القسمه واللا قسمه اقتضاء اوليا فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية كالاضافة وبلا يقتضي القسمه الكميات وبما بعده النقطة والوحدة والاوية لا دخال مثل العلم بالمعلومات المقنضية للقسمه وعدمها لا يقال من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم والقدرة لاننا نقول ليس هذا بتوقف وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له

لتخلاف النسبيات فانها لا تتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجمله المعنى بالكيفية ماذ كذا لو كان
شي مما يعذف في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية وأقسام الكيف أربعة كيفيات محسوسة بأحدى
الحواس الخمس الظاهرة كالحرارة ٣٤ والبرودة المدركين باللمس وكاللون والاضواء المدركين بالبصر

وكالاصوات والحروف
المدركين بالسمع وكالروائح
المدركة بالشم وكالذوقات
وما كان من المحسوسات
راسخا كحلاوة العسل
وملوحة ماء البحر يسمى
انفعاليات لانفعال
الحواس عنها ولا وما كان
منها غير راسخ كحمرة
النخل وصفرة الوجع
يسمى انفعالات لانها
أمرعة زوالها شديدة
الشبه بان يتغير فقصت
بهذا الاسم تمييزا بين
القسمين وكيفيات
تقتضية أي مختصة
بذوات الانفس كالحياة
والهبة والادراك والقدرة
والارادة وهي ان كانت
غير راسخة تسمى حالا والا
سميت ملكة كالملكة
فانها في ابتداءها حال فاذا
استقرت صارت ملكة
وهو كيفيات استعدادية
أي مقتضية استعدادا
وتهيأ لقبول أثر ما بسهولة
كالأين وتسمى ضعفا
ولا قوة والادفع وهو دم
القبول كالصلابة وتسمى

الكسر لان التعاقب نسبة يصح اعتبارها من أي طرف من طرفيها (قوله بخلاف
النسبيات) أي الأمراض النسبية (قوله وبالجمله) اجمال للجواب بعد تفصيله وقوله
المعنى بتشديد الباء أي المقصود وقوله ماذ كذا أي انه لا يتوقف تعاقبها على تعقل الغير
بمعنى انها لا تدرك بعد ادراك الطرفين كالاعراض النسبية (قوله على خلاف ذلك)
أي لا يتوقف تعاقبها على تعقل الطرفين معا وقوله لم يكن كيفية بل هو من
الاعراض النسبية وأقول أنا وبالجمله فقد كان اللائق حذف قوله وبالجمله الخ لانها
مع عقادتها لم يستفد منها شيء زائد على ما قررته في الجواب (قوله وأقسام الكيف
أربعة) والمحصوف فيها استقرائي وقوله كالحرارة هو وما عطف عليه قد ذكرت
تعاريفها في الحاشية (قوله لانفعال الحواس عنها) أي لاثرائها بها فان الحاشية أعني
القوة الذاتية تتكيف بحلاوة العسل وملوحة الماء (قوله تمييزا بين القسمين) أي
الانفعالات والانفعاليات (قوله استعدادية) أي قائمة بجسم يستعد بسببها لقبول أو
عدمه (قوله كالمثلية) أي الهيئة الخاصة من الثابت القائمة بالشكل المثلث
فالمثلث كم وتلك الهيئة كيف (قوله وكالزوجية) فالوحدات الأربعة كم منفصل
وهيئة اجتماعها كيف وأشار بتعداد المثلث الى انه لا فرق بين الكم المتصل والكم
المنفصل (قوله حصول الجسم الخ) هذا أحد تعريفين له ثانيهما ما سيأتي انه هيئة
تحصل الخ والعل الثاني اولى لان فيه اعتبار النسبة من أول الامر المناسب لكون هذه
الاعراض نسبة بخلاف ما هنا فان النسبة لازمة للحصول وهو عالم ان الجسم يطلق
على الطبيعي والتعلمي بالاشتراك اللفظي كما نص عليه القاضي مير ولم يذاتحتاج
المصنف لتقييده بالطبيعي فقال أي الطبيعي الا انه يرد عليه مؤاخذه وهي استعمال
اللفظ المشترك في التعريف وجوابه تحوير ذلك مع القرينة وهي هنا لفظ حصول
فان الحصول في الممكن من لوازم الطبيعي لكونه جوهرًا والطبيعي منسوب
للطبيعة والطبيعة والصورة النوعية والقوة واحد بالذات مختلف بالاعتبار قال
منه لازاده لكل من الاجسام صورة أخرى غير صورته الجسمية بهما صار ذلك
النوع ولم يذاتسمت صورة نوعية أي منسوبة الى النوع بالتخصيص بل لتخصيصه
بها وتسمى طبيعية أيضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة أيضا
باعتبار تأثيرها في الغير اه قال بعض حواشيه وانما قلنا انها مؤثرة في الغير لكونها
مبدأ الآثار المختلفة وذلك لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فبذلك الآثار
ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الميولي لانها قابلة فلا تكون فاعلة فتعين

قوة طبيعية وكيفيات مختصة بالكميات كالمثلية

ان
وكالزوجية وأشرت بقولي (ارتسم) الى ان هذه الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما مر
(ابن) وهو (حصول الجسم) أي الطبيعي

وهو ان كل شخص مدرك

كما قال ابن دريد والجسم
وهو مجمع البدن والاعضاء
من الحيوانات كما في المصباح
وقد كثر الخلاف في حقيقة
اصطلاح اذهب المحققون
من المتكلمين الى انه
الجوهر القابل للانقسام
من غير تقييد بالاقطار
الثلاثة فلو فرضنا مؤلفا
من جوهرين فردين
كان الجسم هو المجموع
لاكل واحد منهما وذهب
المعتزلة الى انه الجسم
الطويل العريض
العميق وذهب الفلاسفة
الى انه الجوهر القابل
للابعاد الثلاثة المتقاطعة
على الزوايا القائمة ومعنى
ذلك انه اذا قام خط على
آخر فان كان قائما عليه
اي غير مماثل الى احد
جانبيه فالزاويتان
المحاذتان يكونان
متساويتين وتسميان
قائمتين وان كان مائلا
كانت احدي الزاويتين
صغرى وتسمى حادة
والاخرى كبرى وتسمى
منفرجة فاذا فرضنا في
الجسم بعدا كيف اتفق
ثم اخربنا سطحه في اى
جهة شئنا بحيث يحصل
اربع قوائم ثم ثلثنا
قوائم حصل تقاطع الابعاد

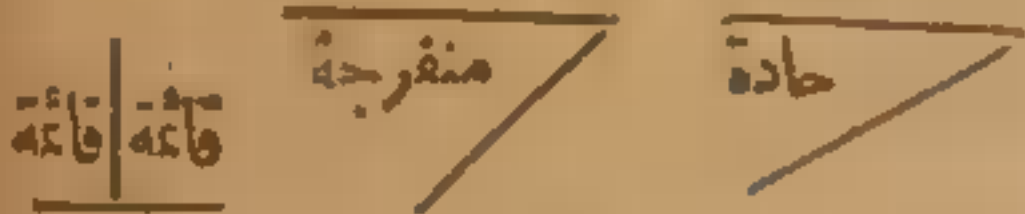
ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية (قوله وهو لغة الخ) رايت بخط المصنف
في هامش مقولات السيد البليدي ما نصه واعلم ان اللغويين اختلفوا في تفسير
الجسم فقال ابن دريد انه كل شخص مدرك وقال الازهرى في التهذيب الجسم مجمع
البدن واعضائه من الناس والابل والدواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق الجسم
فعلى قول ابن دريد يكون الجسم حيوانا وجمادا ونسبنا تاوعلى قول الازهرى يختص
بالحيوان مطلقا وقال ابو زيد الجسم الجسم فعليه يكون خاصا بالعاقل لان الجسم
لا يقال الا للحيوان العاقل وهو الانسان والملائكة والجن والاطلاق
على غيره مجاز علاقته المشابهة كما في قوله تعالى فاعرج لهم عجل جسمه خواركذا
يتخذ من مواضع من المصباح اه ما وجدته وفيه مخالفة لما هنا فخره فانه ليس
عندى وقت كتابة هذه الحاشية شئ من كتب اللغة (قوله من غير تقييد) ليس له
دخل في التعريف بل هو بيان للاقتصار على قوله انه جوهر قابل للانقسام
فيصدق بانقسامه ولو في جهة واحدة ولذا فرغ عليه قوله فلو فرضنا مؤلفا الخ (قوله
هو المجموع لاكل واحد منهما) اشارة الى الخلاف في ذلك قال في المواقف الجسم عند
المجهور من الاشاعة مجموع الجزأين المؤلفين لاكل واحد منهما وعند القاضي
الباقلاني واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزأين لانه هو الذى قام به التأليف
اتفاقا منا والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على اصول اصحابنا لامتناع قيام
العرض الواحد الشخصى بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين
المؤلفين تأليا فعلى حدة فهو جسمان لا جسم واحد اه اقول كون التأليف
عرضا في حيز المنع بل هو امر اعتبارى فلم يتم الدليل تأمل (قوله الى انه الجوهر
القابل) هذا التعريف يؤيد لما اصطلح عليه المعتزلة وهم كثيرا ما يشبهون باذيال
الفلاسفة ثم في شرح الطوالع ان قبول الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من
اللازم الخاصة لامن الذاتيات وعرفه بعضهم بانه جوهر قابل للانقسام في الجهات
الثلاث ونظر فيه القاضي مير في شرح الهداية بانهم ان ارادوا القابل بالذات للانقسام
في الجهات الثلاث فلا يصدق هذا التعريف على شئ لان القابل بالذات للانقسام
في الجهات الثلاث منحصر في الجسم التعليمي اى الكىم القائم بالجسم الطبيعي السارى
فيه الجهات الثلاث وقد صرحوا بذلك وان ارادوا القابل في الجملة فيصدق التعريف
على كل من الهوى والصورة ايضا اه واجاب المحقق الازهرى في الخواشي بانه يجوز
ان يراد بالانقسام الانقسام الفعلي وهو ليس من خواص الكىم فان قلت كما انه ليس
من خواص الكىم لا يعرض للجسم بالذات بل هو من خواص الهوى قلت المراد
من قبول الانفصال قابليته لان يطرأ عليه الانفصال كما يقال كل ماهية موجودة
قابلة لعدم ولا شئ ان الجسم بالذات كذلك نعم لو اراد بقبول الانفصال ان يتصف
به ويصير الانفصال صفة له فهو من خواص الهوى (قوله ومعنى ذلك) اى معنى

الاقسام اى ان كل من الاوين اربع قوائم منه بالنسبة الى كل من الاوين اربع قوائم حصل تقاطع الابعاد

التقاطع على الزوايا القائمة ولما كان في هذا المعنى خفاء لا يثنائه على مقدمة هندسية
مهمله بذكر هذه المقدمة فقال اذا قام خط على آخر ومعنى قيام الخط على الخط أن
يقع القياس بينهما على نقطة ثم ان الخط القائم به تارة يكون غير مائل لجهة من
الجهات وتارة يكون مائلا وعلى كل حال اما ان يقع على طرف الخط او لا فان وقع على
طرف الخط حدث زاوية فقط قائمة او منفرجة او حادة كهذه الصورة



وأما اذا لم يقع على الطرف فانه يحدث قائمة بين او منفرجة وحادة ولا يمكن حصول
منفرجتين او حادتين كهذه الصورة



وبهذا التقرير يتعلم انه لا يمكن في مثلث قائمتان ولا منفرجتان كما برهن على ذلك في
الهندسة وأما اذا نفذ الخط القائم وخرج فانه حينئذ يحصل التقاطع بين الخطين اما على
أربع قوائم كهذه الصورة — — — او حادتين ومنفرجتين كهذه — — —
ولا يمكن غير ذلك (قوله على زوايا قائمة) انما قيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة
على زوايا قائمة لان السطح قد تقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا تقاطع على زوايا قائمة
فان السطح اذا فرض فيه بعد ثم آخر يقاطعه حصل التقاطع على زوايا قائمة من
البعدين فقط فاذا فرض بعد آخر قاطعهما على زوايا حادة وهكذا تصير الزوايا
حوادثا أما الجسم فان البعد الثالث المقاطع للآخرين قبله يقاطعهما على زوايا قائمة
ثم ان هذا القيد وهو التقاطع على زوايا قائمة ليس لخراج السطح لانه عرض خارج
عن التعريف بالفظ جوهر فان السطح من قبيل الاعراض وانما ذكر هذا القيد
لاجل أن يكون خاصة للجسم فانه بدونها لا يكون له خاصة (قوله كانت إحدى
الزاويتين صغيري الخ) عرفوا الزاوية المسطحة بانها محذب السطح عند تلاقي الخطين
الغير المتحدتين وهي على هذا التعريف تكون نقطة لان الخطين انما يلتصقان
على نقطة ومعلوم ان النقطة لا تتفاوت صغرا وكبرا لانها شيء بسيط غير منقسم
وحينئذ يكون الصغر والكبر راجعين لنفس السطح الذي وقعت فيه الزاوية
وبعضهم عرف الزاوية بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن
يتحدوا وهيئة عارضة لذلك السطح وعلى الاول منهما يعقل التفاوت بالصغر والكبر
لرجوع الزاوية لنفس السطح وعلى الثاني كذلك لكن بملاحظة ذي الهيئة (قوله
وهذا القيد) أي فرض الابعاد الثلاثة (قوله أي في الخيز) فسر به انراذلهما عند
الحكماء على ما صرح به من لازاده في شرح الهداية ونقله القاضي مير عن الطوسي في
شرح الاشارات لكنه تعقبه بان المفهوم من كلام الشيخ في الشفاء ان الخيز اعم من

على زوايا قائمة وهذا القيد
لتحقيق ان الاعتبار في الجسم
قبول الابعاد على هذا
الوجه وان كان هو قابلا
لابعادا أكثر من ذلك أفاد
ذلك كله في شرح المقاصد
(في المكان) أي في الخيز
الذي يخصه ويكون معلوما
به ويسمى هذا أيضا حقيقيا

المكان وأما عند المتهكمين فمن الطوسي في شرح الاشارات كما نقله عنه القاضي مبر
 أيضا ان المكان غير المحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو
 ما يعتد به المتهكم كالأرض للسرير وأما المحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم
 المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لمكان خلاء كداخل الكوز للماء (قوله وعرفوه
 أيضا) أي كما عرفوه بالتعريف السابق الذي هو حصول الجسم في المكان (قوله
 بالنسبة إلى مكانه) أي حصوله في مكانه بمعنى أنه متى حصل الجسم في مكان تحقق
 هناك نسبة بين الجسم والمكان بها يوصف الجسم بأنه متمكن والمكان بأنه محيز له
 (قوله وليس هو نفس النسبة إلى المكان) أي وليس حقيقة الالين النسبة نفسها
 لما يلزم عليه من المحذور المذكور في الحاشية (قوله إذ كون الشيء في مكان) أي
 حصوله فيه يلزمه ما ذكرنا في النسبة إلى المكان قال في شرح الطوابع الالين هو
 حصول الجسم في المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الجسم إلى المكان الذي هو فيه
 فان نسبتها إلى المكان من لوازمه لانه نفس النسبة إلى المكان اه وهذه العبارة
 أوضح من عبارة شرح التبريد (قوله لوقوع كل منهما) أي الدار والبلد قال
 الكاتب في شرح المفصل الالين منه ما هو حقيقي ومنه ما هو غير حقيقي فالحقيقي هو
 كون الشيء في مكانه المختص به الذي لا يستغنى عنه ككون زيد في البيت فان
 شغله بالمامسة وأما الغير الحقيقي فهو الذي لا يكون كذلك ككون زيد في البيت فان
 جميع البيت لا يكون مشغولا به على وجه يماس ظاهره جميع جوانب البيت
 ومنه ما هو أبعد من ذلك ككون زيد في الدار ومنه ما هو أبعد من هذا ككون
 زيد في البلد ومنه ما هو أبعد من هذا ككونه في الاقليم أو في المعمورة من الأرض
 أو في الأرض كلها أو في العالم فان هذه أبنيات غير حقيقية فلهذا اذا سئل عنه أين هو
 يصح أن يجاب بأي واحد كان من هذه الأبنيات فيقال هو في البيت أو في الدار أو
 غير ذلك من الأبنيات المذكورة اه (قوله وان أنكرنا وجود سائر الاعراض
 النسبية) واحتجوا على ذلك بأنها لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لو وجدت
 في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك النسبة أيضا في المحل
 وكانت أيضا غير ذاتها وذلك الغير أيضا حاصل في المحل و يكون حصوله في المحل
 زائدا عليه ويلزم التسلسل قاله في شرح الطوابع (قوله إلى المجاورة) بالراء المهملة قال
 في شرح المقاصد الافتراق ينصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى ينتهي
 غاية القرب إلى المجاورة التي هي الاجتماع ومن أسمائها المماسية أيضا على ما يراه
 الاستاذ أبو اسحق وهو أقرب إلى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسية
 غير المجاورة بل هي أمر يتبعها ويحدث عقبها وظاهر عبارة المواقف تشعربان
 المجاورة افتراق حيث قال الافتراق مختلف فنه قرب وبعده متفاوت ومجاورة
 (قوله وعلى الثاني) أي وهو قوله والا (قوله حصولا ثانيا في حيز أول) هذا ظاهر

وعرفوه أيضا بأنه هيئة
 تحصل للجسم بالنسبة إلى
 المكان وليس هو نفس
 النسبة إلى المكان بل
 النسبة إليه من لوازمه إذ
 كون الشيء في مكان
 يلزمه ما ذكرنا في شرح
 التبريد و يطلق الالين
 مجازا على حصول الجسم
 فيما ليس حقيقيا من
 أمكنة مثل الدار والبلد
 لوقوع كل منهما في جواب
 أين والمتكلمون يعبرون
 عن الالين بالكون
 ويعترفون بوجوده وان
 أنكروا وجود سائر
 الاعراض النسبية
 ويحصرونه في أربعة أنواع
 الاجتماع والافتراق
 والحركة والسكون لان
 حصول الجوهر في الحيز
 اما ان يعتبر بالنسبة إلى
 جوهر آخر أولا وعلى
 الأول اما أن يكون بحيث
 يمكن أن يتوسطها ثالث
 فهو الافتراق والافهـو
 الاجتماع وهو لا يتصور
 الا على وجه واحد
 والافتراق يتصور على
 وجوه متفاوتة في القرب
 والبعد حتى تنتهي غاية
 القرب إلى المجاورة التي
 هي الاجتماع وتسمى
 المماسية أيضا وعلى الثاني
 ان كان مسبوقا بحصوله

في حيز آخر ففيه الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز أول

على تجديد الا كوان بحسب الالات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم
بقاء الاعراض اذ حجة ذلك تحقق الكون الاول والثاني وأما على القول ببقاء الا كوان
ففيه اشكال اذ لا معنى حينئذ لكون الكون اولاً وثانياً لعدم تعدده اللهم الا ان
يفرض تعددها بتمتالي الالات اه افاده عبد الحكيم في حواشي الخبالي (قوله
والحركة حصول اول الخ) هذا تعريف لها باصطلاح المتكلمين والكلام الا ان
على طريقهم وفسرها الحكماء بانها الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج
وانما قلنا على سبيل التدرج لانه لو خرج دفعة واحدة كان كونا وفسادا كانه انقلاب
الماء هو اذ ان الصورة المواتية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة
واحدة وهي بهذا المعنى تقع في أربع مقولات حركة في السكم كالنمو والذبول وحركة
في الكيف كشيخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى هذه الحركة استحالة
وحركة في الالين وهو انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر على سبيل التدرج
وتسمى هذه الحركة نقلة وحركة في الوضع وهو ان يكون للجسم حركة على
الاستدارة فان كل واحد من اجزائه يفارق كل واحد من اجزائه مكانه ويلزم كل مكانه
فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزائه مكانه على التدرج (قوله فان قيل الخ) اعلم ان
المصنف ادخل في تلخيص عبارة شرح المقاصد فوقع في كلامه اخلال وخفاء والمقام
صعب يحتاج الى تمهيد ثلاث مقدمات الاولى قد عرفت ان الالين هو الحصول في
الخير ومعلوم ان الخير عند المتكلمين هو الفراغ وهو فاذ انتقل الجسم عن مكانه
طال بالمسكان آخر فانه يحصل في احياء متتالية متلاصقة مادام قاطع المسافة حتى
يستقر الثانية ان الحركة والسكون متماثلان لان كلاهما عبارة عن
الحصول وقد عرف المتماثلان بانهما المشترك كان في اخص وصف للنفس الثالثة
انه على القول بتجديد الاعراض بتجديد الحصول وعلى القول بعدمه فالحصول واحد
لكن يعتبر تجديده بتجديد الالات كما تقدم واذ تمهدت هذه المقدمات فنقول ان قوله
فان قيل الخ وارد على تعريف الحركة المستفادة من التقسيم السابق بانها الحصول
الاول في الخير الثاني فان هذا التعريف يستدعي حصولين حصولا في الخير الاول
وحصولا في الخير الثاني لان الثاني لا يعقل الا بسبق اول فقد استلزمتم الحركة
حصولين في خيرين فحين جعل مفهومها نفس الحصولين جعلها مركبة وهذا هو معنى
قوله بعد لكن الاقرب الخ ومن جعل مفهومها مجرد الحصول الثاني جعلها بسيطة
كما هنا والمكن الحصول الاول لا بد منه الا انه غير داخل في المفهوم حتى لا ينافي
البساطة بل هو لازم للحصول الثاني وسواء قلنا انها بسيطة او مركبة يرد السؤال
المذكور وهو ان انتقال الجسم عن حيزه الاول ليس بحركة لعدم الحصول الثاني
الذي هو معنى الحركة على انها بسيطة او شطرنجية على انها مركبة والحق ان معنى
حركة اتفاقا ومحصل الجواب ان انتقال الجسم من حيزه الاول شروع في الخير الثاني

والحركة حصول اول في
خير ثان واولية الخير في
السكون قد لا تكون
تحققا بل تقديرًا كما في
الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في خير
ثان وكذا اولية الحصول
في الحركة لجواز ان يعدم
التحرك في انقطاع
الحركة فلا يتحقق قوله
حصول ثان فان قيل اذا
اعتبر في الحركة المسبوقية
بالحصول في خير لم يكن
الخروج من الخير الاول
حركة مع انه حركة وفاقا
اجيب بان الحصول الاول
في الخير الثاني من حيث
الاضافة اليه دخول
وحركة اليه ومن حيث
الاضافة الى الخير الاول
خروج وحركة منه وذهب
بعضهم الى ان الا كوان
لا تفصل في الاربعة
لجواز ان الله تعالى خلق

لما علمت من المقدمة الاولى فبمجرد نحر وجهه عن مكانه يحصل في حيز ثان
 وهذا هو معنى قوله واجيب بان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث
 الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الاول خروج وحركة منه
 وقوله اذا اعتبر في الحركة المسبوقية الخ لا يفهم منه انه اعتبر على انه شرط بل لازم
 لان هذا الايراد على التعريف السابق المبني على انها بسيطة وان كان هذا
 الكلام في حد ذاته يتشبه على كلا القولين كما قررناه (قوله جوهر افرادا) خمس
 مادة النقص بالجواهر الفرد دون الجسم لابتأني نقض التقسيم فان الجسم يتحقق فيه
 الاجتماع لتألفه من اجزاء لا تنجز افيكون داخلا في قسم الاجتماع فلا يرد نقضا
 لانه ليس واسطة (قوله واجيب عنه بانه سكون) عبارة شرح المقاصد هكذا واجب
 القاضى وابوهاشم بانه سكون فهو هذا الجواب من طرفيهما وقوله لكونه مماثلا
 للحصول الثاني اى لما علمت من المقدمة الثانية ولذلك قال في شرح المواقف لان
 السكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهو مماثلة لان كل واحد منهما مما يوجب
 اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاته ما فاذا كان احدهما سكونا
 كان الاخر كذلك (قوله واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه) لا يخفى
 اننا انقصنا على ان السكون الاول سكون وهو بمجرد لا يتحقق به اللبث بل انما
 يتحقق بالحصول الثاني والثالث وهكذا ولا اقل من ان يتحقق بالحصولين فكيف
 يكون هذا الحصول بمجرد سكونا اجاب بان اللبث امر زائد على السكون غير
 مشروط فيه اى واذا كان كذلك فلا امتناع في انه يسمى الحصول الاول بمجرد
 سكونا لعدم اشتراط اللبث لكن قال عبد الحكيم على الخيال ان عدم اعتبار اللبث
 في السكون خلاف العرف واللغة اه قال في شرح المقاصد به وقوله واللبث امر
 زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يقول ما قال الاستاذ انه سكون في حكم
 الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز وعلى هذا لا يتم ما ذكره في
 طريق المحصر بل طريقه ان يقال الخ اى لانه تبقى هذه الصورة على كلام الاستاذ
 واسطة اذ ليست حركة ولا سكونا محتا ولا اجتماعا ولا افتراقا بل هي سكون في حكم
 الحركة وتبقى الاقسام خمسة وهذا انما نشأ من جعل الحصول الاول سكونا لكونه
 مماثلا للحصول الثاني وعدم اشتراط اللبث وحينئذ فالاولى في طريق المحصر الخ
 فقد حذف المصنف من كلام شرح المقاصد وجه العدول عن الطريق الاول الى
 الثاني وهو لزوم كون الحصول الاول سكونا في حكم الحركة وهو اخلال بالكلام
 وتشويش للافهام وتبعية للرام (قوله والافسكون) اى والا يمكن حصولا اوليا في
 حيز ثان بان كان حصولا ثانيا في حيز اول او حصولا اوليا في حيز اول فهو سكون
 وعلى هذا يكون الحصول الاول في الحيز الاول سكونا فدخل في السكون السكون في
 اول زمان الحدوث كما قال فان قلت هو سكون على كل من الطريقين فما وجه

جوهر افرادا ولم يخاف معه
 جوهر اخر فكونه في
 اول زمان الحدوث ليس
 بحركة ولا سكون ولا
 اجتماع ولا افتراق
 واجيب عنه بانه سكون
 لكونه مماثلا للحصول
 الثاني في ذلك الحيز وهو
 سكون بالاتفاق واللبث
 امر زائد على السكون غير
 مشروط فيه وحينئذ فالاولى
 في طريق المحصر ان يقال
 ان كان حصولا اوليا في
 حيز ثان فحركة والا
 فسكون فدخل في
 السكون السكون في اول
 زمان الحدوث

كون الطريق الثاني أولى قلت انه على الطريق الاول احتيج لدخوله في السكون
لدعوى المماثلة وعدم اشتراط اللبث وعلى الطريق الثاني لا يحتاج لذلك بل
مفهوم السكون متناول له قال في شرح المقاصد به - دقوله فيه - دخل في السكون
السكون في أول زمان الحدوث وتخرج الا كوان المتلاحقة في الاحياز المتلاصقة
أعني الا كوان التي هي أجزاء الحركة فلا تسكون الحركة مجموع سككات وذلك لانه
لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز
من غير اعتبار قبيل يميزه عن أجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان السكون
الاول في الحيز الثاني يماثل السكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ويكون
هذا الزامان يقول بتمائل الحصول الاول والثاني في الحيز الثاني والتزم القساضي
ذلك وذهب الى ان السكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون وينبني
على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في حيز وليس كل سكون حركة
كالسكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه او مركبة منه
اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من المميز
والسكون فيه واما بين الحركة في الحيز والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد
لانها عبارة عن السكون الاول فيه وهو يماثل السكون الثاني الذي هو سكون
باتفاق اه وأوضح منه قول الواقف وشرحه ليست الحركة والسكون متضادين
على الاطلاق بل الحركة من المميز ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما أصلا
وأما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها نفس السكون الاول فيه وذلك
لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو اى السكون الاول يماثل
السكون الثاني فيه وانه اى السكون الثاني فيه سكون باتفاق فكذا هذا اى السكون
الاول لان المتماثلين لا يختلفان اه مع حذف ما (قوله وظاهر ما ذكر) اى من
التقسيم السابق في قوله لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر الخ فانه يستفاد منه
تعريف السكون بانه الحصول الثاني الخ فيكون بسيطا كما استفاد من تعريف
الحركة على نحو ما قررنا سابقا واتى بهذا الترتيب عليه قوله لكن الأقرب الخ هذا
والذي في شرح المقاصد بعد ذكر كلام كثير سابقه بعدما قلناه عنه هكذا ينبغي في
طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى
بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد به الامر الموهوم
المنتد من المبدأ الى المنتهى والمتكاملون بالنظر الى الاول قالوا انها حصول في الحيز
بعد حصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة
وتسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من يسمى
هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر في مسماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز
واحد فسكات الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سككات وكان

وظاهر ما ذكر ان السكون
هو الحصول الثاني من
الحصولين في حيز واحد
لكن الأقرب ان المراد
أنه مجموع الحصولين كما
يحمل قوله - سم الحركة -
حصول في الحيز بعد
الحصول في حيز آخر على
انها مجموع الحصولين
هذا حاصل ما في شرح
المقاصد

المحصل في أول زمان للمحدث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالمحصل
 في حين بعد الحصول فيه فلم تكن الحركة ولا أجزاءها ولا الحصول في آن المحدث
 سكونا ثم ان ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حين واحد
 لكن الاقرب الخ فقد اتضح المرام من هذا الكلام وظاهر ان لهم في تعريف الحركة
 والسكون طريقين (قوله وقال في شرح الطوالع) قد تصفحت شرح الاصباح في
 مرار فلم أجده هذه العبارة والذي رأيته فيه انه قال ويسمى المتكلمون الاين كونا
 وقالوا حصول الجوهر في آئين فصاعدا في مكان واحد سكون وحصول الجوهر في
 آئين في مكانين حركة فحصول الجوهر اول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروجه عن
 حدهما وهذا المحدث للحركة والسكون مبني على القول بالجوهر الفرد وتالي الائنات
 وتالي الحركات في الافراد الغير المتجزئة وقال المتكلماء الحركة كمال اول الخ فلهـ ل
 مانقل ههنا عن غير شرح الاصباح في (قوله في آئين) لاحظ تعدد الحصول بتعدد
 الائنات فالمحصل امر واحد لكن اعتبر بتعدد الائنات فهو جرى على
 التحقيق من عدم تجدد الاعراض كما تقدم في المقدمة الثالثة وهذا التعريف
 المذكور في شرح الطوالع هو ما ارتضاه عبد الحكيم في حواشي الخيالي وقال انه
 التحقيق اه واستفيد مما في شرح الطوالع أمور ثلاثة الاول تقييد الاقرب في شرح
 المقاصد الثاني انه على القول بعدم تجدد الاعراض يعتبر تعدد الحصول بتعدد
 الائنات الثالث ان السكون قد يطلق على معنى يعبر بالحركة كما اشار اليه بقوله وكان
 السكون الخ (قوله ومن فسر السكون بحصول الجسم الخ) قال في المواقف وشرحها
 والنزاع في ان السكون في اول زمان المحدث سكون اوليس بسكون لغضى فانه ان
 فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك السكون سكونا ولزم تركيب
 الحركة من السككات لانها مركبة من الا كوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر
 بالسكون المسبوق بكون آخر في ذلك الميز لم يكن ذلك السكون سكونا ولا حركة بل
 واسطة بينهما ولم يلزم أيضا تركيب الحركة من السككات فان السكون الاول في
 المكان الثاني أعني الدخول فيه عين الخروج عن المكان الاول ولا شك ان
 الخروج عن الاول حركة فكذلك الدخول فيه (قوله وكان السكون بمعنى الكون
 الخ) يؤيده ما في شرح المقاصد الحق ان اطلاق الانواع على الا كوان الاربعة مجاز
 لان حقيقة السكون أعني الحصول في الميز واحدة والامور المميزة بحسينات
 وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لافصول متنوعة بل ربما
 لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر واخرافا
 بالنسبة الى آخر وحركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون البت فان قيل كيف
 يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي وأتباعه قد أطلقوا القول بتضاد
 الا كوان الاربعة قلنا مرادهم الا كوان المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد

وقال في شرح الطوالع
 السكون عبارة عن حصول
 الجوهر في آئين فصاعدا
 في مكان واحد والحركة
 عبارة عن حصول في
 آئين فصاعدا في مكانين
 واختلاف في جواز خلو
 الجسم عن الحركة
 والسكون ففسرها بما
 ذكر جوزه اذا الجسم في
 اول زمان حدوثه لا يكون
 سا كونا لكونه غير
 حاصل في مكان واحد في
 آئين وغير متحرك لانه لم
 يحصل في ذلك الميز بعد
 ان كان في حين آخر ومن
 فسر السكون بحصول
 الجسم في مكان كان
 الجسم في اول زمان
 المحدث سا كونا وكان
 السكون بمعنى الكون
 لانواعا منه اه ملخصا
 واعلم ان المكان افع
 موضع كون الشيء

امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل وهو اعلم ان ما شرح حاله هنا من الحركة هي
الحركة بمعنى القطع اي قطع المسافة وقد تطلق الحركة بمعنى المتوسط اي كون
الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى وقد يفسر ونهاياتها الخروج من القوة الى الفعل
على سبيل التدرج قالوا وهي باعتبار ما هي فيه تنقسم الى حركة في الكمية وهي
انتقال الجسم من كمية الى اخرى كالنمو والذبول وحركة في الكيف كتسخن الماء
وتبرده وتسمى هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهي حركة الجسم وانتقاله من
مكان الى آخر وهي التي تكلم عليها المصنف هنا وهذا المعنى هو الكثير الاستعمال
الشائع على الاين وحركة في الوضع وهي الحركة المستديرة المنتقلة بها الجسم من
موضع الى آخر كحركة الفلك فان المتحرك على الاستدارة انما يتبدل نسبة اجزائه الى
اجزاء مكانه وهو ملازم لما كانه غير خارج عنه قطعا ثم انهم اثبتوا في الجسم حالة
مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة ويسمون تلك الحالة ميلا بفتح الميم
وسكون المثناة التحتية ويسمونه المتكاهون اعتمادا وينقسم الى طبيعي وقسري
ونفساني فالاول كميل الجسم الى جهة المركز والثاني كميله الى جهة المحيط بواسطة
قاسر والثالث كميل النفساني وهو ما نجد من انفسنا من الميل الى بعض المشتهيات
مثلا واسندوا لمغايرته للحركة بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد فان فيه ميلا
هابطا ولا حركة حينئذ وكذلك الزق المنفوخ المسكن باليد تحت الماء فان فيه ميلا
صاعدا وليس فيه حركة واثبتوا ان انتقاص الميل يوجب ازدياد السرعة وازدياده
يوجب انتقاصها و يظهر لك هذا بما اذا رميت حجرا وزنه ثلاثة ارطال مثلا يسندك
الى حذم معلوم بقوتك ثم رميت حجرا آخر وزنه ستة ارطال فانه لا يلحق ذلك التحدث
ان مسألة الميل ومسألة الوقوف على مركز ثقل الجسم ومركز تعادله من مبادئ علم جر
الاثقال ولهما ايضا مدخل عظيم في مسائل الرمي بالمعدافع والاهوان فن وقف على
الكتب المؤلفة في ذلك علم صدق هذه المقالة بل لهما مدخل في كيفية المصارعة
والمقارعة (قوله وهو حصوله) تفسير لمجموع قوله كون الشيء (قوله واخلاقوا الخ)
ضميره يرجع لما يشتمل الحكماء والمتكلمين بدليل قوله وهذا القول للمتكلمين
الخ (قوله فقبل هو السطح الباطن الخ) هو قول ارسطاطليس وتبعه المتأخرون من
الحكماء وجرى عليه الفارابي وابن سينا وضعف بلزوم التسلسل لان كل جسم له حيز
وحيزه هو السطح الباطن المحاويه للمماس للسطح الظاهر له وهلم جرا وحاصل الجواب
منع لزوم التسلسل لانه مبني على ان كل جسم له مكان والقائل بان المكان هو السطح
يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع فساتنتهي اليه كرة العالم
وهو الفلك الاطلس المسمى بالمحدد ليس وراءه جسم يحويه وله وضع بالقياس الى ما
يحويه مما دخل فيه من الاجسام (قوله متعلق باطرافه) اي اطراف الجسم ونهاياته
وقوله دون اعماقه اي فليس حال فيها (قوله وقيل هو بعد) اي امتداد موجود الخ

وهو حصوله يذكر فيجمع
على امكنة ويؤتى
بالماء فيقال مكانة
والجمع مكانات ذكره في
المصباح واختلفوا في
حقيقته اصطلاحا على
ثلاثة اقوال فقبل هو
السطح الباطن المحاوي
للمماس للسطح الظاهر
من المحوى والسطح
عندهم عرض حال في
الجسم متعلق باطرافه
دون اعماقه وقيل هو
بعد اي امتداد موجود
ينفذ فيه الجسم بنفوذ

بعدمه القائم به في ذلك البعد بحيث ينطبق عليه وقيل هو بعدمه مفروض موهوم وهذا القول للتكلمين والقولان
قبيله للعكس وفي المواقف الجسم ينطبق على مكانه فكأنه مائل له والمكان محيط به مملوء منه ولا يتصور الا
بالملاقاة اما بالتسام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من المكان او بالعكس وتسمى المداخلة
فيكون المتمكن هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق

٤٣

اعماقه وأقطاره واما لا
بالتسام بل بالاطراف بان
تكون اطراف الجسم
ملاقية لمكانه دون
اعماقه وتسمى الملاقاة
على هذا الوجه مماثلة
فيكون هو السطح الباطن
من المحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوى
فاذا المكان اما البعد
واما السطح المحاوي
والبعد اما موجود أو
مفروض موهوم اه
قال السيد في شرح
المواقف توضيح ذلك
ان يقال لما كان الجسم
بكلية حاله في مكان
مائل لم يحز ان يكون
المكان أمرا غير منقسم
لاستحالة ان يكون المنقسم
في جميع جهاته حاصلا
بتمامه فبما لا يقسم
ولا ان يكون أمرا منقسما
في جهة واحدة كالخط
لاستحالة كونه محيطا
بالجسم بكلية فهو اما
منقسم في جهتين او في

قائله أفلاطون ويسمى بعدا مقطورا بالفاء بمعنى انه مقهور ومقطور عليه بالبدية وهو
ضعيف أيضا لانه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تدخّل البعدين
واتحادهما لان الاشارة الى أحدهما حينئذ تدعين الاشارة الى الآخر وتدخّل
الابعد باطل لانه يقضى الى جواز تدخّل العالم في حيز خردلة وهو محال بضرورة
العقل (قوله بعدمه القائم به) الضمير ان يعودان للجسم (قوله بحيث ينطبق)
اي بعد الجسم القائم به عليه اي على ذلك البعد الموجود (قوله وقيل هو بعد
مفروض الخ) فهو عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المراد
بالفراغ المتوهم (قوله ولا يتصور) اي الانطباق وقوله اما بالتسام الخ تفصيل
للانطباق وقوله بحيث اذا فرض الخ تصوير اتسام الانطباق (قوله او بالعكس)
اي بحيث اذا فرض جزء من المكان يفرض بازائه جزء من المتمكن وهما متلازمان
(قوله وتسمى المداخلة) وتسمى أيضا الملاقاة بالتسام وقوله فيكون المتمكن الخ
تقرّب على الملاقاة بالتسام (قوله في اعماقه وأقطاره) العطف معاير اذا العمق غير
القطر كما لا يخفى (قوله بان تكون اطراف الجسم الخ) تفسير للملاقاة بالاطراف
(قوله فاذا المكان الخ) اي اذا ثبت ان الملاقاة اما بالتسام او بعدمه ثبت ان المكان
الخ ثم ان هذه فذات كمال السابق ذكر فيه الاقوال الثلاثة في المكان فقوله اما
البعد هو مذهب أفلاطون والاشراقين واما السطح هو مذهب ارسطاطاليس
والمشائين وقوله والبعدا اما موجود هو مذهب الاشراقين بعينه وقوله او مفروض
هو مذهب المنكلمين ولوانه قال المتمكن اما بعدم وجود او موهوم او السطح يجري
التقسيم على وجه سهل مع الاختصار والخطب سهل فتأمل (قوله والبعدا اما
موجود الخ) الاول لأفلاطون والثاني للمنكلمين كما تقدم لك ذلك (قوله توضيح
ذلك) اي الاختلاف في حقيقة المكان (قوله كالخط) راجع لان (قوله لاستحالة
كونه) ضميره يعود للخط وضمير بكليته للجسم (قوله وعلى الاول) هو كونه
منقسما في جهتين (قوله سطح اعرضيا) القيد لبيان الواقع لان الكلام في مقولة
الابن وهو من الاعراض لا للاختلاف من السطح الجوهرى القائل به بعض المعتزلة
فانه من قبيل المتمكن لا المكان (قوله بحيث ينطبق احدهما على الآخر) بيان

الجهات كما هو على الاول يكون المكان سطح اعرضيا ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع
جهاته والالم يكن الجسم مائلا وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في
الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر يافيه بكليته فهذا البعد الذي هو المكان اما ان يكون أمرا موهوما
يشغله الجسم ويمأؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المنكلمين واما ان يكون أمرا موجودا

ولا يجوز أن يكون بعد ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه نفاذ داخل الاجسام فهو بعد مجرد ولا مريه
للاحتتمالات على الثلاثة هـ ذاما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فيطلقون لفظ الممكن على ما يمنع الشيء من
النزول فيجوز ان يكون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقية على رأس قبة بعمق دار درهم
لم يجز ان يكون مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول اهـ والبعد المفروض هو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان
بحيث لا يتماسان ولا بينهما ٤٤ ما يماسهما فيكون ما بينهما باعدا وهو ما تمتد في الجهات صا لمحالان

يشغله جسم ثالث لكنه
الا نغال عن الشواغل
وقد جوزه المتكاملون
ومنهم المتكاملون
بانه البعد الموجود لكنهم
اختلفوا ففهم من لم يجوز
خلوا البعد الموجود عن
جسم شاغل له ومنهم من
جوزه فهو لا يجوز
وافقوا المتكاملين في
جواز خلوا المكان عن
الشاغل وخالفوهم في ان
ذلك المكان بعد وهو
قائم كماله متفقون على
امتناع الخلاء بمعنى البعد
المفروض كذا ذكره في
المواقف وقال في شرح
المقاصد فرق ابن سينا
بين البعد والمقدار بان
البعد هو الذي يكون
بين هاتين غير متلاقيتين
ومن شأنه ان يتوهم
فيه نهايات من نوع
تبتك النهايتين كما في

للساواة (قوله ولا يجوز ان يكون بعد ماديا) اي لا يجوز ان يكون ذلك البعد على
تقدير كونه موجودا ان يكون ماديا للزوم نفاذ داخل الاجسام (قوله هذا ما عليه اهل
العلم الخ) اي ما ذكر من الاحتمالات الثلاثة (قوله حتى لو وضعت الخ) تقر بعمق
على كلام العامة والمراد بهم عامة اهل العلم معاد المتكاملين (قوله الا
القدر الذي يمنعها من النزول) ذلك القدر هو القبة التي بعمق دار درهم في المثال واما
اصحاب القول بالسطح فيقولون ان مكانها محيط بها من جميع الجهات وهو سطح
الهواء والقولان الاخير ان ظاهرا في المثال (قوله والبعد المفروض الخ) سوف هذا
الكلام بعد التعبير باللفظ انتهى يشعر بان الكلام ليس للسيد في شرح المواقف
وليس كذلك وعبارة السيد مع متن المواقف هكذا وحقيقته ان يكون الجسمان
بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما باعدا وهو ما تمتد في
الجهات صا لمحالان يشغله جسم ثالث لكنه الا نغال عن الشواغل وجوزه
المتكاملون ونفاذ المتكاملين بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد
الموهم فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيه ما بين
الاجسام لكنهم اختلفوا ففهم من لم يجوز خلوا البعد الموجود عن جسم شاغل له
ومنهم من جوزه فهو لا يجوز وافقوا المتكاملين في جواز المكان الخالي عن
الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد وهو كماله متفقون على
امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض اهـ والمصنف اختصر الكلام (قوله فرق
ابن سينا الخ) ما ذكره من الفرق يظهر بالتخييل الصادق فتخييل ان كنت ذكافان
التعبير بقصر والمقصود من هذا الكلام افادة ان البعد الذي اعتبر مكانا غير المقدار
بدليل هذا الفرق (قوله بعد خطي) ببيان النسبة وكذا قوله سطحي (قوله ولا خط)
اي موجود وكذا يقال في قوله ولا سطح (قوله فقد وجد الطول) وهو الامتداد بلا
خط وهو المقدار فلو كان هو لم يوجد بدونه (قوله قد يكون سطحي الخ) هذان
الفرعان مبنيان على القول بان المكان هو السطح (قوله فان مكانه ارض وهواء)
فان المكان هنا مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه

(قوله)

الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل

اذ افترضت فيه نقطتين فسا بينهما باعد خطي ولا خط واذ افترضت فيه خطين فسا بينهما باعد سطحي ولا سطح وذلك
البعد الخطي طول والسطح عرض فقد وجد الطول بالخط والعرض بالسطح ولا يوجد خط بلا طول ولا سطح بلا
عرض اهـ لمختصا (فرعان) الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء او كثر كالحجر الموضوع
على الارض فان مكانه ارض وهواء الثاني قد تتحرك السطوح كلها

كالسمك في الماء الجاري ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالارض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر وقد يتحرك بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري على الارض وقد لا يتحرك أصلا كما في المواقف (متى حصول) للجسم (خص بالازمان) جمع زمن كسبب وأسباب ٤٥ ويتقدم كالابن الى حقيق وهو كون

الشي في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وكالصوم لليوم وغير حقيق وهو بخلافه كالسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها الا ان الحقيق من المتى يجوز فيه الاشتراك بان تتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الابن في المكان الحقيق والزمن لغة مدة قابلة للقسمة ولهذا يطلق على الوقت القليل والكثير فانه في المصباح واختافوا في حقيقة اصطلاحه على خمسة اقوال فقبل انه جوهر مجرد عن المسادة لا يقبل العدم لذاته وقيل الفلك الاعظم وقيل حركته وقيل مقدار حركته ومذهب الاشعرية انه متجدد معلوم يقدر به متجدد وهو ازالة لابهامه وقدية ما كس بحسب ماهو متصور فاذا قيل مثلامتي جاء زيد يقال

(قوله كالسمك في الماء الجاري) فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحد او مركبا متحركا بنسبة حركة الماء (قوله ولما كانت حركة السطح الخ) أشار به لدفع ما يقال انه اذا تحرك السطح والحركة لا بد وان تقع في مكان لانها من خواص الجسم وكل جسم له مكان فيلزم ان يكون للمكان مكان وحاصل الدفع ان المختص بالجسم هي الحركة الذاتية واما العرضية كما هنا فلا (قوله كالحجر الموضوع في الماء الجاري على الارض) فان السطح القائم بالارض ساكن والسطح القائم بالهواء متحرك ويوضح كلامه قول المواقف قال الثاني انه قد يتحرك السطح كلها كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحد او مركبا من متعدد متحركا بنسبة حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالارض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك اولا يتحرك أصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر (قوله ككون الكسوف الخ) مثلا اذا قال المنجم يقع الكسوف في ساعة كذا ويسمى ساعة فان تلك الساعة تستغرق حصول الكسوف ومثل ذلك صوم يوم فان الصوم يستغرق ذلك اليوم (قوله لما وقع في بعض اجزائها) كما يقال مثلا سافر فلان في شهر كذا ومات فلان في سنة كذا (قوله يجوز فيه الاشتراك الخ) فان الكسوف مثلا يقارن زمنه حوادث كثيرة ولا كذلك المكان الحقيق لزيد فانه لا يشاركه غيره (قوله على خمسة اقوال) على القول الاول منها والاخير لا يندرج تحت مقولة لانه على الاول يكون من اقسام الواجب كالعقول والنفوس والمندرج تحت المقولات هو الممكن لانها اجناس عالية للمكانات وعلى الاخير هو امر اعتباري وعلى الثاني من مقولة الجوهر وعلى الثالث من مقولة الابن وعلى الرابع من مقولة السمك (قوله هي النسبة المتكررة الخ) فسر ذلك بقوله اي النسبة التي لا تعقل الخ ومعناه ان تعقل النسبتان معان غير ان تنقدم احدهما على الاخرى ثم ان تعقل النسبتين معالا يستلزم ان يكون ذلك بطريق القصد لما بل معناه ان تعقل ذات الاب بوصف كونه ابيا يستلزم ويستعقب تعقل ذات الابن بوصف كونه ابنا واذا تعقلته كذلك انه قلل لتعقل ذات الاب بوصف كونه اباه كذا وبهذا التقرير يرشد دفع ما يقال ان النفس لا تملك شيئين معا فاعني تعقل النسبتين معا (قوله وهذا دور معي) اي لا تقدم فيه

عند طلوع الشمس اذا كان الخياط مستحضرا الطلوع واذا قيل متى طلوع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا محي زيدا كما في المواقف (ونسبة تكرر اضافة) يعني مقولة الاضافة هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى قال بعض شيوخنا وهذا دور معي لاسبق فلا اشكال اه فخرج بتكرار النسبة بالمعنى المذكور سائر الاعراض النسبية وتعقل النسبتين معا ما كان

تعلقه مستلزما ومستعقب التعلق شيء آخر كالملزومات البينة للوازم على ان هذا لا يرد الا اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعلق الملزومات (نحو ابوة) فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وهي نسبة تعقل بالنسبة الى الابوة فالإضافة أخذ من مطلق النسبة لانها تكفي فيها نسبة من جانب كما اذا نسبنا المكان الى ذات الممكن فانه يحصل له هيئة هي الابن فان نسبناه الى الممكن باعتبار كونه ذامكان كان الحاصل منها مضافا لان لفظ الممكن قد تضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذامكان اي ممكن فيه فالمكانية والممكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لان نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة وبهذا ٤٦ يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف فاعقله وتحققه قال في شرح

الموافق واعلم ان الاضافة قد يراد بها الامر النسبي العارض كالأبوة ويسمى هذا مضافا حقيقيا وقد يراد بها الامر الذي عرضت له الاضافة كذات الاب وقدير ادبها المجموع الامرين اعني المجموع الحاصل من الامر الذي عرضت له الاضافة ومن الاضافة العارضة له ويسمى ذلك مضافا مشهورا قال في شرح المقاصد وما وقع في الموافق من ان نفس المعروض يسمى ايضا مضافا مشهورا بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة انتهى

لاحد الامرين على الاخر المنقدم عليه ايضا حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه كما في الدور السابق المستلزم للمحال بل النسبتان موجودتان معاً في ذهن على النحو الذي ذكرناه فتدبر (قوله على ان هذا لا يرد الخ) اي ان الاحتياج لاجراء اللوازم البينة انما يتم ان لو كان تصور اللوازم وتعلقها مستلزما لتصور وتعلق الملزومات ايضا وليس كذلك فانه اذا تصور اللازم البين بالمعنى الاخص انتقل الى لازمه ولا ينعكس بان ينتقل منه الى الملزوم ايضا على ان هذا خارج بكون المتعلق نسبة والملزومات ليست كذلك (قوله اخذ من مطلق النسبة) اي التي هي متحققة في المقولات السبعة النسبية ووجه ذلك بقوله لانه يكفي الخ وحاصله ان الجسم اذا حصل في المكان تحقق هناك امران حصول ذاته في المكان وذات المكان فذلك الحصول نسبة بينهما فاذا لوحظ الجسم بوصف كونه متمكنا والمكان بوصف كونه متمكنا فيه تحقق نسبتيان متكررتان معقولة احدهما بالقياس الى الاخرى وبالعكس فالامر الاول مجرد نسبة والثاني اضافة وقس على ذلك حصول زيد في الزمان مثلا فظهر ان المقولات كلها تعرض لها مقولة الاضافة وسيصرح بذلك (قوله واعلم ان الاضافة الخ) في الموافق وشرحها لفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع والاول يسمى مضافا حقيقيا والثاني والثالث يسمى مضافا مشهورا اهـ (قوله ويسمى ذلك) اي ما ذكر من القسمين الاخيرين اذ الاقسام ثلاثة ومن ذلك يعلم ان التعريف المذكور للاضافة التي تعد من المقولات وهو المضاف الحقيقي (قوله واذا كان اسم احد المتضايقين الخ) هو بمعنى قوله سابقا اذا نسبنا المكان الى ذات الممكن فانه يحصل له هيئة الخ (قوله فان الجنس الخ) لانه

واذا كان اسم احد المتضايقين يدل بالتضمن على ماله من الاضافة

كلى

الى شيء آخر فذلك الشيء الاخر ان اخذ بحسب الذات فلا تحصل مقولة الاضافة وان اخذ من حيث انه مضاف الى الشيء الاول حصلت الاضافة مثاله المكان فانه يدل بالتضمن على الاضافة للممكن فان اعتبر اضافته الى ذات الممكن كان من مقولة الابن واذا اعتبر اضافته الى الممكن من حيث انه ذوالمكان كان من مقولة الاضافة كما مر وهـ اذا ضابط حسن فاحققه واعلم ان النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد تكون متخالفة في الجسمانيين كالأبوة والبنوة وكالكليات الخمس فان الجنس مثلا نسبة لا تعقل الا بالانحراف وهي النوع وقد تكون متوافقة فيهما نحو (اخا) بكسر الهمزة مع القصر لا وزن وأصله معدود مصدر اخيت بين الشئيين به مزة معدودة وقد تقلب واو ا على البديل فيقال واخيت كما قيل في آسيت واسيت حكاه

وتقدم بالذات والطبع على معنى ان المتقدم يوجد بدون المتأخر دون العكس كتقدم الجزء على الكل وتقدم بالعلة
كتقدم الشمس على ضوءها وتقدم بالمسكان كتقدم الامام على المأموم اذ جعل المبدأ الخراب وتقدم بالشرف كتقدم
العالم على الجاهل ومن خواصها ٤٨ وجوب انعكاس كل واحد من المتضايقين الى الآخر اي يحكم باضافة كل

واحد من المتضايقين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما تقول الاب ابو الابن تقول الابن ابن الاب واذا لم تعتبر الحقيقة لم يتحقق الانعكاس كما لو اضيف الاب الى الابن من حيث هو انسان فلو قلت الاب اب انسان لانتفى العكس فلا يقال الانسان انسان اب قال في شرح المقاصد وطريق معرفة الانعكاس ان تنظر في اوصاف الطرفين فما كان اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعتة ووضعته غيره لم تبقى الاضافة فهو الذي اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البوابة لم يتحقق الاضافة انتهى ومن خواصها انها اذا كانت مطلقة اي غير معينة او محصلة اي معينة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك مثلا النصف المطلق

الشيء او العارضة لعلولى علة واحدة ناقصة كما مر من اشتراط بشرط واحد فانها مامعا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلة العارضة لعلتين مستقلتين يعمل واحد بالذات النوع لا بالشخص لامتناع توارده لعلتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لعلولى علة واحدة مستقلة على رأى المتكلمين وان اختلفت الجهتان على رأى الحكماء ولا في المعية الزمانية على رأى المتكلمين وأما المعية الزمانية على رأى الحكماء والمعية الذاتية على رأى المتكلمين ففيهما نظر وتأمل لان المعية عبارة عن سبب التقدم والتأخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر انتهى ثم ان المحصر في الاقسام الخمسة استقرأى وهل مقولية التقدم على تلك الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهو ما اختاره صاحب النجريد نصر الدين الطوسي ووجهه صاحب التمرح الجديد بما ينبغي الوقوف عليه (قوله وتقدم بالذات والطبع الخ) يشترك التقدم بالعلية والتقدم بالطبع في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج فان المتأخر في كل منهما يحتاج للتقدم الا انه في التقدم بالعلية يكون المتقدم علة في المتأخر بخلاف التقدم بالطبع وعلى كل فهو تقدم ذاتي (قوله اذ جعل المبدأ الخراب) لانه حينئذ يكون الامام اقرب اليه من المأموم فيكون سابقا ومتقدما عليه فان المتقدم بالمسكان ما كان اقرب من غيره الى مبدأ محدودا ما وتقدمه هو تلك الاقربية (قوله ومن خواصها وجوب انعكاس الخ) أفاد به انه لم يستوف ذكر الخاص وليس هذا الانعكاس المذكور في المنطق ولذلك فسره بقوله اي الحكم باضافة الخ (قوله من حيث هو مضاف اليه) اي لا من حيث ذاته فالحقيقة للتقييد ولذلك قال فاذا لم تعتبر الحقيقة الخ وفهم منه ان هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهور وهو المعروف للمضاف الحقيقي كما تقدم ولا يتصور الانعكاس في المضاف الحقيقي فلا يقال ابوة البنوة (قوله اذ اوضعتة) بالعين المهملة اي اعتبرته ووضعته وحاصل ما ذكره انا نجتمع اوصاف كل من الطرفين وننظر فيما فاي وصف وجدناه بحيث اذا اعتبرناه مع موصوفه ورفعنا ما عداه من الصفات فلم نعتبرها بقيت الاضافة بينهما واذا رفعناه ووضعنا غيره مكانه لم تبقى تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية (قوله كانت في الطرف الاخر كذلك) اي اذا كانت مطلقة في طرف كانت في الطرف الاخر مطلقة وكانت محصلة في طرف كانت في الطرف الاخر كذلك (قوله النصف المطلق) اي الذي لم يقيد بعدد مخصوص وقوله بازاء الضعف المطلق اي

بازاء الضعف المطلق وبالعكس فاذا حصلت النصفية في جانب حصلت الضعفية في الجانب الذي الاخر وبالعكس والضعف المخصوص كاربعة بازاء نصفه كاثنتين وكالعشرة فهي نصف العشر بن والعشرون ضعف العشرة قال الحسين بن عبد الله بن سينا بسبب من معكس هذه الف آخذ مقصودا تكاد الاضافات

تختصر في أقسام المعادلة التي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال والتي بالحركة كالقاهر والغالب والقاطع والمنقطع
وكالعلم والمعلوم والمحس والمحسوس فان بينهما كما قال العلم يحكي هيئة المعلوم والمحس يحكي هيئة المحسوس اه
ملخصا (فائدة) قال بعض المحققين العلم من مقولة الكيف ٤٩ عند المحققين ومن مقولة الانفعال

والاضافة عند غيرهم وهذا
الاختلاف وانما نشأ من
انه في حال العلم بالشئ
يحصل ثلاثة اشياء أحدها
الصورة القائمة بالنفس
وهي الكيفية ثانيا قبول
النفس لها وهو الانفعال
ثالثا اضافة خاصة حاصلة
بين النفس وذلك الامر
المعلوم فاختلافوا في ان
العلم أي امر من تلك الامور
والمتكلمون لما نقوا
الوجود الذهني وقيام
الصورة بالنفس يلزمهم
ان يقولوا العلم عبارة عن
الاضافة المذكورة اذ لا
يحصل عندهم من الامور
الثلاثة الا اضافة وانما
اختار المحققون ان العلم
من مقولة الكيف وهي
الصورة لان العلم يوصف
بالمطابقة وعدمها والصورة
توصف بهما وأما الانفعال
فلا وجه لاتصافه بالمطابقة
وعدمها اه وقال خسرو
في حواشي التلويح
التحقيق ان المعنى الحقيقي
لفظ العلم هو الادراك
ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم

الذي لم يقيد بعدد مخصوص فاذا لاحظ العقل نصف الشئ كان ذلك مضاعفا بمعنى ان
ذلك الشئ ضعف له (قوله تختصر في أقسام المعادلة الخ) قال السيد في شرح المواقف
المنقول في المباحث المتفرقة من كلامه اي ابن سينا تكاد تكون الاضافات
منحصرة في أقسام المعادلة التي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من
القوة والتي بالحركة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة
كالغالب والقاهر والممانع وأما التي بالفعل والانفعال فكالب والابن والقاطع
والمنقطع وأما التي بالحركة كالعلم والمعلوم والمحس والمحسوس فان العلم يحكي
هيئة المعلوم والمحس يحكي هيئة المحسوس اه وكذا نقاهما التفتازاني في شرح
المقاصد وقد بينهما في الحاشية الاولى على ما وقع للمصنف في نقله لها وشرحناها
فارجع اليه (قوله قال بعض المحققين) هو مير أبو الفتح في حاشيته على شرح
الدواني للتهذيب عبارة حاشية أبي الفتح هكذا ذهب جمهور المتكلمين المنكرين
للوجود الذهني الى ان العلم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم هي المسموعة بالتعلق
وبعضهم الى انه صفة حقيقية ذات تعلق وأما القائلون بالوجود الذهني من المتكلمين
وغيرهم فاختلوا واختلافنا نشأ من ان العلم ليس خاصا لا قبل حصول الصورة في
الذهن بدهاة واتفاقا وحاصل عنده بدهاة واتفاقا والحاصل معه أمور ثلاثة الصورة
الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ الفياض واطرافه مخصوصة بين العالم
والمعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف وبعضهم
الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال وبعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة
الاضافة وأما انه نفس الصورة في الذهن فلم يقل به أحد منهم على من تتبع كلامهم
والاصح من هذه المذاهب المذهب الاول انتهت (قوله والمتكلمون) أي أكثرهم
والافالمحققون منهم اثبتوه (قوله لان العلم يوصف بالمطابقة الخ) هذا دليل على
ما اختاره المحققون من ان العلم من مقولة الكيف تقريره على ما قاله السيد
الشريف في حاشية شرح المطالع ان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم والانفعال
والاضافة لا يوصفان بها فراجع ما قرره السيد قياسا اقتراني من الشكل الثاني
صغرا والصورة توصف بالمطابقة وعدمها والكبرى ولا شئ من الانفعال والاضافة
يوصف بهما وبهذا تعلم ان المصنف لم يحرك القياس على ما ينبغي فتأمل له ولوانه قرر
الدليل هكذا العلم بمعنى الصورة يوصف بالمطابقة وعدمها ولا شئ من الاضافة
والانفعال يوصف بهما فلا شئ من العلم اضافة وانفعال (قوله اما حقيقة عرفية)

(٧ - عطار) وله تابع في المحصول يكون ذلك التامع وسبيله في البقاء وهو المالك وقد أطلق العلم
على كل منها اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور فاذا ذكر بلا تعرض للتعليق جازا رادة كل من الثلاثة
بحسب القائل. التلويح في حواشي التلويح اه وقال السيد في حواشي التلويح جعل الادراك

اى اصطلاح عليها اهل العرف العام من العلماء. وأما الاصطلاحية فما اصطلاح عليه
 طائفة مخصوصة منهم والفرق بين الحقيقة العرفية والمجاز المشهور وغيره حتى عليك
 (قوله كما لا يكون فعلا) فانه لم يذهب أحد من المحققين الى ان العلم من مقولة الفعل
 وقد وقع لبعض من لم يحقق عدده منها (فائدة) العلم تقسيمات منها ما هو مشهور
 في جميع كتب المنطق وهو انقسامه الى التصور والتصديق ثم تقسيم كل منهما
 للضرورى والنظري ثم تقسيم كل منهما الى اقسام آخر بينت كلها في كتب المنطق
 وينقسم أيضا الى علم حضورى وعلم حصولى وهو المنقسم الى التصور والتصديق
 الى آخر ما تقدم والفرق بين الحصولى والحضورى ان العلم الحصولى هو حصول
 الاشياء فى القوة المدركة والعلم الحضورى هو حضورها بانفسها عند العالم كعلمنا
 بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضورا للعلوم
 بحقيقة لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولى ضرورة ان انكشاف الشئ
 على آخر لا جل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله
 عنده وينقسم العلم أيضا الى فعلى وانفعالى فالعلم الفعلى هو سبق صورة العلوم للعالم
 فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود العلوم فى الاعيان كما يتعقل شئ كذا ثم يفعله
 وأما الانفعالى فهو ان تستفاد الصورة العقلية من الموجود فى الاعيان كما تستفاد
 صورة السماء من السماء (قوله اصطلاحا) اى فى اصطلاح الحكماء على المعانى
 الثلاثة المذكورة وأما فى اصطلاح اللغة فيطلق على جعل شئ فوق شئ ويستعمل
 بمعنى الاسقاط والتركيب ويطلق فى اصطلاح أهل العربية على تعيين اللفظ بأزاء
 المعنى فله استعمالان باصطلاحات (قوله مشارا اليه) اى اشارة حسية وهى فى
 عرفهم امتداد موهوم اخذ من المشار منه الى المشار اليه وقوله والنقطة
 الاولى التقريب ومثلها فى ذلك الجوهر القردولكنهم نافون له ومثبتون للنقطة
 التى هى طرف الخط وقوله بخلاف الوحدة اى لانها امر اعتبارى ولا يشار اليه اشارة
 حسية الا ما كان موجودا (قوله وعلى ما يعرض للحكماء) اى ويطلق على
 ما يعرض للحكم المتصل وأما الحكم المنفصل وهو العدد فامر وهمى وليس بوجود فى
 الخارج بل الموجود المعدود وعدده من مقولة الحكم التى هى عندهم من الموجودات
 الخارجية تسمع (قوله يفرض له اجزاء الخ) انما كانت تلك الاجزاء فرضية لانه
 متصل واحد لا مفصل فيه اذ لا يقبل القسمة الانفكاكية فلا اجزاء فيه بالفعل بل
 بالفرض وقوله منصلة على الثبات وصف للاجزاء يخرج بهذا القيد الزمان فانه كم
 متصل على ما هو المختار عندهم فان اجزاءه ليست ثابتة بل متصرفة لا تتجمع
 فى الوجود والالكان الموجود فى زمن الطوفان موجودا الآن (قوله فيقال أين
 هو من الاجزاء) فيطلب جواب هذا الاستفهام بانه مسامت له من جهة يمينه او
 يساره مثلا كما يعلم ذلك بالتفصيل الصحيح (قوله وهو جزء من الوضع الخ) فان فيه نسبة

انفعالا اذا فسرناه بانتقاش
 النفس بالصورة الحاصلة
 من الشئ أما ان فسرناه
 بالصورة الحاصلة فى
 النفس فيكون من مقولة
 الكيف فلا يكون انفعالا
 أيضا اى كما لا يكون
 فعلا اه (وضع) لفظ
 الوضع يطلق بالاشتراك
 اصطلاحا على كون الشئ
 مشارا اليه والنقطة بهذا
 المعنى ذات وضع بخلاف
 الوحدة وعلى ما يعرض
 للحكم المتصل وهو كونه
 بحيث يمكن ان يفرض له
 اجزاء منصلة على الثبات
 ويشار الى كل واحد منها
 فيقال أين هو من الاجزاء
 وهو جزء من الوضع الذى
 هو من المقولات المرتسم
 بقولى

(عروض هيئة) أي هيئة عارضة للجسم فهو من إضافة الصفة لموصوفها قال بعضهم والفرق بين الهيئة والعرض اعتباري فالعارض للشيء يقال له عرض باعتبار عروضة وهيئة باعتبار حصوله (بنسبة) أي بسبب نسبة (لجزئه) أي لأجزاء الجسم بعضها إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها ٥١ (و) بسبب نسبتها إلى (خارج) فأثبت أي الأمور

الخارجية كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الأرض وإنما اعتبرت النسبة الثانية لئلا يلزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لأن القائم إذا قلب لم تتغير النسبة بين أجزائه مع أن وضعه قد تغير فيكون وضع الانتكاس وضع القيام كذا أفاده ابن سينا واعترضه بعض شارحي المواقف قائلا إن أراد بتغير وضعه تغير جنس الوضع فمنوع وإن أراد تغير نوعه فليس لم يكن لا يلزم من هذا اعتبار هذا القيد في ماهية أنواعه ولهذا قال الامام الرازي نحن نقول الوضع هو الهيئة الخاصة بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض كالمثلث والمربع والمستدير ثم ذلك ينقسم إلى ما لا يعتبر فيه إلا في ذلك كما في الاشكال

أجزاء الشيء بعضها إلى بعض الذي هو أحد الجزأين الاعتباريين في مفهوم الوضع والجزء الثاني الذي هو النسبة للأمور الخارجية (قوله عروض هيئة الخ) وعرفه بعضهم بأنه نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعض وإلى الأمور الخارجية اهـ فهذا القدر صريح في كونه نسبة وتفسيره بالهيئة العارضة لا يخرج عنه كونه من الاعراض النسبية أيضا لأن تلك الهيئة مستلزمة للنسبة والمراد بالاعراض النسبية ما أخذت النسبة في مفهومها فتأمل (قوله لم تتغير النسبة بين أجزائه) إذ نسبة أجزائه بعضها إلى بعض باقية بحالها وقوله فيكون وضع القيام الخ تقرير على عدم تغير نسبة الأجزاء لا على قوله مع أن وضعه قد تغير إذ لا يناسب التقرير عليه لفساده مع أن عبارة المصنف توهم تقريره فمكان الأولى تقديمه عليه (قوله بعض شارحي المواقف) لعلة الأبهري (قوله تغير جنس الوضع الخ) اهـ ذلك المعترض اعتبر الوضع ماهية مركبة من جنس وفصل فجعل نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض جنسا ونسبة تلك الأجزاء للأمور الخارجية فصلا وقوله فمنوع وجهه أن مقارنة حصة من الجنس لفصل من الفصول لا يقتضي ذلك تغيير طبيعة تلك الحصة إذا لم يتغير يقرن بفصول متعددة كافتران الحيوان بالناطق والصاهل وغيرهما فتصير تلك الحصة مع انضمامها إلى الفصول المختلفة أنواعا متباينة مع بقاء الجنسية بعينها وعلم من هذا وجه قوله وإن أراد تغير نوعه الخ بل في الحقيقة ليست هناك أنواع تتغير وإنما المراد أنه يحدث باعتبار انضمام القيد الذي هو الفصل لماهية الجنس نوع مغاير لطبيعة الجنس ضرورة اختلاف ماهية المطلق والمقيد فتأمل فانه دقيق (قوله ثم ذلك ينقسم الخ) يعني أننا نارة نعتبره مجردا عن القيد فهذا قسم ونارة نعتبره مصاحبا له فهذا قسم آخر فيرجع إلى اعتبار الماهية لا بشرط شيء وإلى اعتبارها بشرط شيء وفي كون هذا تقسيما نظر إذ لا بد في التقسيم من تعدد القيود حتى تفصل الأقسام وأما اعتبارنا المقسم وحده نارة واعتباره نارة أخرى مع القيد وتسمية ذلك تقسيما فمحل توقف فتأمل ثم لا يخفى منافرة ما ذكرهنا لقوله سابقا وهو جزء من الوضع الذي هو من المقولات وللفاضل عبد الحكيم في حواشي شرح السيد على المواقف تحقيق نفيس به يضمحل ما طول به المصنف الكلام وأخفى به المرام وهو أن الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركبا منهما إذ النسبة قسم ما بين الأجزاء وفيما بينهما وبين الأمور الخارجية ليس إلا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة

وإلى ما يعتبر فيه نسبة الأجزاء إلى الخارج أيضا كالقيام والانتكاس فانهما إنما يعتبران وصفين لأن الرأس في الأول محاذ للمحيط وفي الثاني بالعكس وبهذا يظهر فساد قول من زعم أن النسبة إلى الأمور الخارجية مشتركة بين جميع أنواع الوضع وتغير بعضها عن بعض إنما هو بخصوصية إحدى النسبتين فإن الاشكال من حيث هي شكل لم يعتبر فيها نسبة الأجزاء إلى الخارج بل وقال السيد في شرحه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما إلى القيام

والاستقامة في معنى الوضع الذي هو جنسه ما فجازان يفترا بالفصل الحاصل من النسبة الخارج جبه لا يافول الجنس
والفصل يتحدان وجودا وجعل فكيه يتصوران حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذا
اعتبار النسبتين في ماهية الوضع اه قلت توضيح ما ذكره السيد رد ما يقال انه لا حاجة الى اعتبار النسبة الثانية
لافتراق هيئة القيام والانتكاس بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية وبيانه ان يقال ان الفصل يتقدم مع جنسه
في الوجود كالنطق للحيوان ٥٢ والصهيل له فهو غير طار عليه والفصل الحاصل من النسبة الخارجية

للانتكاس مثلا عارض
فلو اعتبرناه لزم ان حصة
من الجنس اعني الوضع
قارنت فصلا مستقادا
من الهيئة الخارجية للقيام
مثلا ثم فارقته الى فصل
آخر حاصل من النسبة
الخارجية عارضة
للانتكاس فتدبر ويجري
في الوضع التضاد والشدة
والضعف فوضع الانسان
ورجله على الارض
ورأسه في الهواء معتاد
لوضعه اذا كان بالعكس
من ذلك لانهما أحزان
وجوديان يتعاقبان على
موضع واحد ولا
يحتجمان فيه وبينهما
غاية الخلاف والشئ قد
يكون أشد انهما وانجناه
من غيره قاله في شرح
النجريد (و) عروض
(هيئة) للجسم (بما) اي
يسبب الذي (احاط) به

والتماس وليس نقص القيام والعود نفس تلك النسب ولا مركبا من النسبتين
الحاصلتين من تلك النسبتين اذ لا دليل على وجودهما في القيام مثلا فضلا عن
تركبه منهما فهو هيئة وحدانية معلولة لما قد تدبر فانه مما زال فيه الاقدام اه واقدم
صدق هذا الامام وبعدها كما في بحث الوضع لا يتحمل هذا التدقيق اذ ليس من
الامور المهمة (قوله الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعل) اي واذا تقررت
هذه المقدمة فكيف يتصور انهما قد اعدم انتكاسا أحدهما عن الآخر قال
عبد الحكيم في حواشي ذلك الشرح هذا انما يريد ان لو قيل ان النسبة الى الامور
الخارجية فصل والنسبة بين الاجزاء جنس بل نقول ان الجزء الذهني المأخوذ من
النسبة الى الامور الخارجية فصل للجزء الذهني المأخوذ من النسبة بين الامور
الداخلية كالحيوان المأخوذ من البدن والناطق المأخوذ من الصورة النوعية فبعد
مفارقته لا تبقى تلك الحصة من الجنس بل تنعدم وانما تبقى النسبة بين الاجزاء التي
هي مبدأ الحصة الاخرى من الوضع وتقارنها بالنسبة الى الامور الخارجية التي هي
مبدأ الفصل الآخر (قوله قارنت) بالاقاف والنون وقوله ثم فارقته بالفاء الاول من
المقارنة بمعنى الملازمة (قوله ملك) اي يسمى مقولة الملك ويسمى مقولة الجدة ومقولة
له بفتح اللام وهي للملك والاثلاث يعني واحد فالملك كون الجسم بحيث يحيط بكاه او
بعضه ما ينتقل بانتقاله ككون الانسان منعم او متقمصا او متعذرا او متعذرا
وهذه الحالة انما تتم بشرطين أحدهما الا حاطة بكاه او بعضه والثاني الا انتقال فاذا
انتفى أحدهما كما اذا وضع الانسان قيصا على رأسه فانه ينتقل بانتقاله لانه لا يحيط
به او جالس في بيت فان اجزاء البيت تحيط به لانه لا ينتقل بانتقاله فلا يكون ما سكا
(قوله نحو اهاب اشتعل على المرة) وقوله مثلا اي كالا سدو محصله انه هيئة حاصلة
من احاطة ما هو خالق كاحاطة الجاد بالحيوان انسانا او غيره او غير خالق كاحاطة نحو
القميص ثم انه وقع هنا وفي مقولات السيد البليدي اضطراب في المثال ففي نسخ كمال
المرة عند اربابها بالراعي من الرهبة وهو القزع ومن مصنف يقول كمال الثمرة عند

(وانتقل) اي بانتقاله خرج بهذا الالين فانه هيئة عارضة للشئ بسبب المكان المحيط به لانه
لا ينتقل بانتقال المتكهن (ملك) بكسر الميم ويسمى مقولة الجدة بكسر الجيم وتخفيف الدال المهمة ومقولة له ولا فرق
في المحيط بين كونه غير طبيعي (كثوب او) طبيعيا خلقيا نحو (اهاب اشتعل) على المرة مثلا قال في المصباح الاهاب
الجاد قبل ان يدبغ وبعضهم يقول الاهاب الجاد مطلقا وهذا الاطلاق محمول على ما فيه الاكثر والجمع اهاب
بفتحين قياسا مثل كتاب وكتب وفتحين على غير قياس قال بعضهم وليس في كلام العرب فعال يجمع على
فعل بفتحين الاهاب واهب وعود وعود بفتح السين الاهاب الجاد الانسان اه وسواء كان محيطا بكاه كالمثل

او غير محظ كالحاتم والعمامة والخف (ان يفعل التأثير) اي مقولة ان يفعل هي تأثير الشيء في غيره على اتصال غير
قار كالمسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة غير قارة هي التأثير في التسخين وأما الحال الخاص بل للفاعل
قبل التأثير وبعده كقوة النار فانه يسمى احراقا (ان ينفع لا تأثيره) اي مقولة ان ينفع هي تأثير الشيء عن غيره على
اتصال غير قار كالمسخن مادام يسخن فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير في التسخين فدوام التأثير والتأثر
لا بد منه فيهما والى هذا أشرت بقولي (مادام كل) منهما وأما الحال الخاص للشيء عند الاستقرار اي انقطاع الحركة
عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق ٥٣ القار في الثوب والقطع المستقر في

المحطب وكالعودة والقيام
الحاصل للانسان فليس
من هذا القبيل وان كان
قد يسمى هذا أثرا وانفعالا
بل من الكم او الكيف
او الوضع ويجري في كل
من المقولتين التضاد فان
التسخين ضد التبريد
والتسخين ضد التبريد
ويقبلان الشدة والضعف
فان تسخن النار أشد من
تسخن الحجر الحار وتسخن
النار أشد من تسخن الحجر
الحار والتعبير بان يفعل
وان ينفع اولى من
التعبير بالفعل والانفعال
لما علمت من أن هاتين
المقولتين أمران متجددان
غير قارين والمقيد لذلك
هو التعبير بصيغة
يفعل وينفعل وأما
الفعل والانفعال فانهما

ازهارها الى غير ذلك مما بينته في حاشية مقولات السيد البليدي والحاشية الثانية
التي وضعتها على هذا الكتاب سابقة على هذه (قوله على اتصال غير قار) اي ثابت بل
يقع على سبيل التدرج فالماء الموضوع في الاناء على النار تأثير الحرارة فيه مادامت
النار باقية يقال لذلك التأثير مقولة ان يفعل وتسخن الماء ما زالت الحرارة مؤثرة
فيه يقال له مقولة ان ينفعل فاذا انقطع تأثير النار بان ازيلت او اطفئت ذهبت
المقولتان وسخونة الماء الباقية فيه بعد ذلك مندرجة تحت مقولة الكيف فظهر
تلازم المقولتين وجودا وعدمه وانتهى وجبته مقولة الفعل وجبته مقولة
الانفعال ومتى عدت عدت وقس على ذلك حال القاطع مادام قاطعا وبقيته
الافعال المتولدة عنها فعل آخر وظهر لك أيضا ان المقولتين يرجعان لما يعبر عنه
بالمصدر وبالحاصل بالمصدر وقد كشفنا عن ذلك الغطاء في الحاشية الثانية عند
التكلم على الديباجة (قوله بل من الكم) وذلك كالطول الحاصل للشجر فانه أثر
ناشئ عن تأثير العناصر الاربعة التي لا يتم نمو النبات بدون اجتماعها ومنه يظهر ان
مقولة ان ينفعل قد تكون بسيطة كحرارة النار وقد تكون مركبة كحال نمو النبات
من اجتماع العناصر وحال القطع من حركة اليد والسكين مثلا (قوله او الكيف)
وذلك كالسخونة الباقية في الماء بعد انقطاع تأثير حرارة النار فيه (قوله او الوضع)
وذلك كالمهية الحاصلة من اجتماع الاعضاء على وضع مخصوص كالقيام والعود
ونحوهما بعد افعال حركات تلك الاعضاء لطلب تلك المهية أعني القيام ونحوه
(قوله والمقيد لذلك) اي للتجدد على طريق التقضي شيئا فشيئا هو ان يفعل وان
ينفعل وذلك لدلالة الفعل على الزمان تضمننا وأما اذا برز في صورة المصدر لوجود
السابق وهو ان فالدلالة التضمنية على الزمان تنفي وان وجدت الالتزامية لان كل
حدث له زمان لكن الدلالة التضمنية أقوى (قوله حسن الاختتام) هو كحسن

قد يطلقان على الحاصل بعد انقطاع الحركة وقد مر أنه ليس من هذا القبيل وقولي (كلا) بتثنية الميم أعني تم
قال في المصباح كل الشيء كولا من باب قعد والاسم السكالم ويستعمل في الذوات والصفات يقال كمل اذا تمت
أجزاؤه ومحاسنه وكل من أبواب قرب وضرب وتعب لغات لكن باب تعب أردوها اه وفيه من أنواع البديع
حسن الاختتام وهو ان يأتي المتكلم بما يدل على انتهاء الكلام فنسأل الله سبحانه وتعالى ان يرزقنا بفضلته حسن
الختام ويدخلنا الجنة دار السلام بحجابه سيدنا ومولانا محمد وسائر الانبياء والملائكة الكرام عليه وعليهم وعلى
جميع أتباعهم أفضل الصلاة والسلام وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين (وكان الفراغ) من تأليف
هذا الشرح يوم الخميس المبارك لست مضت من ربيع الاول الذي هو من شهر سنة ١١٨٢ الف ومائة
واثنين وثمانين من الهجرة النبوية هـ صاحبها افضل الصلاة والسلام

المطلع وحسن التلخيص من المواضع التي يتألق فيها الشاعر والكاتب والمولدون هم
 الأشد عناية بهذه المواضع الثلاثة وأما العرب والمخضرمون فعناية بهم مصروفة إلى
 جزالة المعاني والغوص في استخراجها فلا يزالون بوضعها في أي قالب أرادوه فلم
 فضيلة السبق في هذا المعنى وقد يقع لهم من جزالة اللفظ والمحسنات البديعية اللفظية
 ما يتجز عنه غيرهم وعلى كل حال فالفضل للمتقدم ومن حسن الاتفاق أن وافق
 وقت استراحة القلم من الجري في ميدان العصف اذ ان عصر يوم السبت الثاني عشر
 من شهر رجب سنة الف ومائتين وخمسين بمنزلي بدرب الحمام بخط المشهد الحسيني
 وقد كنت بعدد أوتني من الرحلة التي قطعت فيها زمن شباني وعودي لمتعة سكني
 وأحبائي تشاركت مع جماعة من أذكاء الطلاب الأزهريين في كتب منها مقولات
 السيد البلدي ووضعت عليها حاشية أمأطت عنها الجلباب وكشفت عن مخدرات
 عرائسها الحجاب ثم شرعت في هذه الرسالة ووضعت عليها حاشية وافية بالمراد فيها
 غنية لكل ذي استعداد فرغت من تسويد هاصباح يوم الجمعة رابع شعبان عام
 اثنين وأربعين بعد المائتين والالف ثم شرعت بعد فراغها في هذه الحاشية حتى
 انتهيت إلى أثناء بحث المكان فصاقت العوائق بيني وبين اتمامها وتركتها في
 زوايا النسيان كغيرها من بقية مسودات كتب سودتها زمن الفراغ أجلها حاشية
 المعنى فهي إلى الآن تناديني بصوت خفي من بين كني بقول من قال
 ولم أرق في صيوب الناس شيئا • كنقص القادرين على التمام
 فانحاط بها بقولي

ان يسمع الدهر الخؤون يبرهه • فيها الشواغل تتجلى وتزول
 وفيت حقلك فهو أول واجب • عندي ولا يكن ما لذل سبيل
 أخذ الموم مخنق والشيب لا • ح بعارضي والمحدثات تصول
 فع الثلاثة خاتني فمكرى السقي • مع الحجا وعجرت كيف أقول
 ثم اني حين شرعت في اتمام هذه الحاشية وكتبت بعض أسطر ذهمني مرض شديد
 غبت فيه عن حواسي ثم أقلع ولله الحمد فبادرت باتمامها وانا في حالة النفاقين
 ووافق اتمامها التاريخ المذكور فاذا عثرت أيها الواقف عليها بشئ
 جلبه السهو والنسيان فلا تبادر باللام فلقدي بطت المعذرة
 طابا منك حسن الاغضاء ومن الله العفو والمغفرة
 وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على
 سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله
 وصحبه وسلم

٥٥
﴿ يقول راجي عفو القريب المحيى محمد بن عبد اللطيف الخطيب ﴾

المحمد لله الذى لا يعددهم ولا يحيط به كيف ولا يحويه مكان ولا يسبقه وجود ولا
يدركه أين ولا يقارنه زمان والصلاة والسلام على سيدنا محمد امام الانام وعلى آله
 واصحابه قدوة العالمين ونجوم الاسلام (وبعد) فقد تم بعون مفيض الانعامات
 طبع حاشية العلامة العطار على شرح المقولات للفاضل حميد المساعى الامام
 الكامل الشيخ احمد السجاعي رحمه الله وكان هذا الطبع اللطيف
 الزاهر والوضع الانيق الباهر بالمطبعة الازهرية المصرية ادارة
 الراجي من الله العفوان ﴿ حضرة السيد محمد رمضان ﴾

وفاج مسك الختام ولاح بدر التمام فى

أوائل الربيعين سنة الف وتلثمائة

وثلاثة عشر من هجرة سيد

البشر صلى الله

عليه

وسلم